J. E. Boodin

A 000 037 702 8
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

Wege zur Philosophie
Ergänzungsreihe:
Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Nr. 1

Philosophie

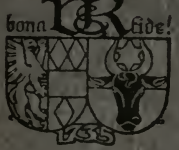
Ihr Problem und ihre Probleme

Einführung in den kritischen Idealismus

Von

Dr. Paul Natorp

Professor an der Universität Marburg



ifornia
nal
ty

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
LOS ANGELES

PROFESSOR JOHN ELOF BOODIN
MEMORIAL PHILOSOPHY
COLLECTION

Bruno Kiesewetter.

Wege zur Philosophie

9.5.11.

Ergänzungsreihe:
Einführungen in die Philosophie der Gegenwart, Nr. 1

Philosophie

Ihr Problem und ihre Probleme

Einführung in den kritischen Idealismus

Von

Dr. Paul Natorp
Professor an der Universität Marburg

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

Übersetzungsrecht vorbehalten. Copyright 1911 by
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H., Göttingen.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel. Philosophie 1
Zweites Kapitel. Logik 26
Drittes Kapitel. Ethik 67
Viertes Kapitel. Ästhetik. Religionsphilosophie 106
Fünftes Kapitel. Psychologie 139

2067394

Schriften

des Verfassers, in welchen eine eingehendere Begründung oder Weiterführung der hier entwickelten Gedankengänge zu finden ist:

Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. 3. Aufl. (Marburg, Elwert.) 1909.

Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet. (Marburg, Elwert.) 1909. (Darin bes. Abh. III: Über Philosophie u. philosophisches Studium. Ein akademisches Gespräch.)

Logik in Leitsätzen ꝛc. 2. Aufl. (Marburg, Elwert.) 1910.

Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Wissenschaft und Hypothese. XII. (Leipzig und Berlin, Teubner.) 1910.

Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 3. Aufl. (Stuttgart, Frommann.) 1909.

Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen. (Marburg, Elwert.) 1905.

Volkskultur und Persönlichkeitskultur. Sechs Vorträge. (Leipzig, Quelle & Meyer.) 1911.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. (Tübingen, Mohr.) 1908.

Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. (Tübingen, Mohr.) 1888.

Allgemeine Psychologie in Leitsätzen. 2. Aufl. (Marburg, Elwert.) 1910.

Erstes Kapitel.

Philosophie.

Nach Philosophie ist ein neuer Drang in unserer Zeit, besonders in dem heute jungen Geschlecht erwacht. Die fast jähe Entwickelung der Naturwissenschaft, der Technik und damit der ganzen äußeren Gestalt des Kulturlebens, nicht minder der künstlerischen, ja der innersten sittlichen Anschauungen in sozialer wie individualer Richtung, bis zum Verborgensten der religiösen Stimmung — das alles zusammen hat gegen die Überlieferungen der Jahrtausende, gegen Urväterweisheit und alle die vielgestaltigen, sich widersprechenden, frohen oder unfrohen Botschaften von Göttern und Göttersöhnen ein tiefes, schwerlich mehr zu beschwichtigendes Mißtrauen geweckt; zugleich aber ein starkes Bedürfen und schon etwas wie Vorahnung eines unerhört Neuen, Gewaltigen, das der hellsichtig gewordenen Menschheit gerade jetzt sich erschließen müsse. Verlangend schaut man aus nach einer, sei es nun beseligenden, oder vielleicht bis zur Vernichtung erschütternden, auf jeden Fall aber klärenden Deutung all der neuen Rätsel; nach einer Wahrheit, die, gepanzert mit dem undurchdringlichen Stahl der echtesten, probehaltigsten Wissenschaft, doch zugleich geeignet sei, nicht den rechnenden Verstand allein zu befriedigen, sondern den geheimsten, innersten Zweifeln und Fragen der Seele zu antworten.

„Weltanschauung" nennt man es; man verschmäht auch nicht den alten Titel „Philosophie", der, aus verwandter Zeitstimmung geboren, dies unbedingte Bedürfnis,

zu wissen, schlicht sachlich und doch zugleich persönlich genug ausdrückt: als eine Sache der Liebe und des Lebens, nicht bloß verstandesmäßiger Überlegung.

Keine Frage: dieser Drang ist vorhanden; er muß auf jeden Fall sich ehrlich durchkämpfen und zur Klarheit über sich selbst gelangen, was an ihm Gesundes und welches der rechte Weg sei, ihn zu befriedigen. Ganz nichtig ist es sicher nicht, was er erstrebt; denn er will im Grunde nichts anderes, als daß unser Leben selbst zu seiner innersten Wahrheit sich durchringe; daß zuletzt nichts anderes als die Wahrheit in ihm regiere. Nicht eher, meinte Plato, werde des Staatselends ein Ende werden, als nicht entweder die Philosophen sich entschlössen, Könige, oder die Könige, Philosophen zu werden. Man darf den Satz, ganz auch im eigenen Sinne seines Urhebers, dahin verallgemeinern: daß das Leben des Menschen auf Erden zu seinem Heil und zu seiner inneren Wahrheit nicht anders gelangen kann, als wenn es ganz mit Philosophie durchtränkt wird und eben damit Philosophie sich ganz in Leben wandelt.

Daß aber solches möglich, dafür glaubt man bestimmte Anzeichen gerade jetzt zu erkennen. Noch nie hat das ganze Kulturleben des Menschen ernstlicher gerungen, sich auf den Grund der Wissenschaft zu stellen, nie die Wissenschaft größere Anstrengungen gemacht, ins Leben der Kultur unmittelbar sich zu übertragen, ganz in es als Ganzes ein- und aufzugehen. Ein so völliges Einswerden von Wissenschaft und Leben aber läßt sich nur auf eine Weise denken: die Wissenschaft muß sich (erstlich) über die Verzettelung in tausend und aber tausend Einzelheiten hinweg zu zentraler Einheit zusammenfassen; sie darf eben damit (zweitens) sich nicht begnügen, der Außenseite der Dinge, dem, was sich zählen, messen, wägen läßt, theoretisch und technisch beizukommen, sondern sie muß mit nicht minder sicheren Methoden auch in die verborgenen Tiefen des menschlichen Innenlebens

dringen, um auch sie auf die Art, wie es möglich und dem Gegenstande angemessen ist, zu erzählen, zu ermessen und zu erwägen; dabei aber darf sie (drittens) nicht eine Kluft zwischen Außen- und Innenwelt bestehen lassen, sondern muß in der zusammenfassenden Einheit einer durchgehenden Wechselbeziehung beide umspannen. Das aber erkennt doch Jeder als die unterscheidenden Merkmale der Philosophie. Denn Philosophie will allerdings Wissenschaft sein, nicht aber eine besondere eines besonderen Gegenstandes; vielmehr eben, was allen Sonderungen der vielen Wissenschaften gegenüber die Einheit der Wissenschaft ausmacht und begründet, das ist ihre eigentümliche Frage und Aufgabe.

Hieraus ergibt sich nun die Forderung einer sehr engen Einheit von Philosophie und Wissenschaft, einer Einheit durch Wechselbeziehung, welche die Verschiedenheit nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat. Beide dürfen überhaupt nicht außer einander stehen bleiben, sondern sie müßten, ideal genommen, sich etwa so verhalten wie die einander entgegengesetzten Richtungen eines und desselben Weges. So in der Tat entsprechen sich beide: als der Weg gleichsam zum Zentrum: der Einheit der Erkenntnis, und zum Umkreis: der unbegrenzbaren Mannigfaltigkeit der besonderen und einzelnen Erkenntnisse. Wie also die Wege von der Peripherie zum Zentrum und vom Zentrum zur Peripherie der Richtung nach einander entgegengesetzt, dabei aber doch eins sind, indem alle und nur dieselben Punkte in einer und der anderen Richtung durchlaufen werden müssen, so verhalten sich zueinander, ideal genommen, die Wissenschaften und die Philosophie.

Nur für einen Augenblick kann es scheinen, als werde durch eine so ausschließliche Beziehung auf Wissenschaft die Aufgabe der Philosophie zu sehr verengt, da diese doch auf das Ganze des menschlichen, des bewußten Lebens überhaupt, nicht auf Wissenschaft allein, sich erstrecke. Eben die Wissen-

schaft, als ideales Ganzes, erstreckt sich auf das Ganze des menschlichen, des bewußten Lebens. Es gibt eine Wissenschaft auch vom Objekte des Handelns, vom Objekte der schaffenden Phantasie, ja vom Objekte der Religion; eine Wissenschaft auch vom Subjektiven, von der Subjektivität selbst (Psychologie). Und so gibt es überhaupt nichts, was den Fragestellungen und Methoden der Wissenschaft schlechthin entzogen wäre. Also wird Philosophie, eben indem sie ihre Untersuchung auf den ganzen Umkreis der Wissenschaften erstreckt, sich auf den ganzen Bereich des bewußten Lebens erstrecken. Zumal da eben dies Ganze, als solches, da die letzte, zentrale Einheit der Wissenschaften das eigentümliche Interesse der Philosophie ist, so wird sie auf diese Weise nicht leicht in Gefahr kommen, etwa gar ganze Provinzen des bewußten Lebens außer Acht zu lassen. Auch, was — wie die abgelegeneren Gebiete des psychischen Lebens — den Mitteln und Methoden der Wissenschaft wenigstens im strengeren Sinne sich bisher nicht hat fügen wollen, muß in der Philosophie mindestens als eigenes Gebiet von Fragen und Aufgaben seine Stelle finden. Fragen aber und Aufgaben sind es auch für die Wissenschaft; denn darunter verstehen wir nicht allein den Inbegriff des Gewußten (schlechthin gewußt ist ja äußerst wenig, wenn überhaupt etwas), sondern nicht minder alles, was erst der Erforschung unterliegt; überhaupt nicht das fertige Wissen ist es, woran wir bei dem Worte vorzugsweise denken, sondern das Wissen-schaffen selbst, die immer fortwährende, nie vollendete Arbeit der Erforschung auch des bisher Unerkannten.

Kann also der Philosophie an Umfang wohl nichts abgehen, wenn wir das Gebiet ihrer Fragen sich decken lassen mit dem der Gesamtheit der Wissenschaften, so kann weit eher der Schein entstehen, als ob beide nun ganz und gar auch dem Inhalt nach zusammenfallen müßten; als ob für eine Philosophie neben der nur weit genug verstandenen Wissen-

schaft überhaupt kein Raum übrig bliebe. Zwar nach der Richtung der Fragestellung versuchten wir beide zu unterscheiden; die Frage nach der letzten Einheit der Erkenntnis sei der Philosophie eigen, auf die unbegrenzbare Mannigfaltigkeit der Einzelerkenntnisse dagegen die Wissenschaft gerichtet. Aber da liegt der Einwand nahe: den Wissenschaften selbst sei doch das Streben auf eine letzte Einheit nicht fremd oder für sie auch nur nebensächlich; in ihnen selbst walte neben dem Zug der Besonderung der Probleme ein nicht minder starker Zug der Vereinheitlichung. Gerade in unserer Zeit, wird man vielleicht hinzufügen, sei es mit Händen zu greifen, wie überall die Grenzgebiete, die Übergänge von einem Wissensbereich zum andern wichtig werden und mehr und mehr alle eingebildeten Scheidewände niedersinken. Nur der ökonomische Gesichtspunkt der Arbeitsteilung rechtfertige noch die gebräuchlichen Sonderungen, oder allenfalls nur im Sinne vorläufiger Abstraktion seien solche auch sachlich begründet.

Die Tatsache ist unbestreitbar. Wer die Entwicklung der Wissenschaften im großen in den letzten Jahrzehnten mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem muß es auffallend sein, wie dieser Zug der Vereinheitlichung sich immer mächtiger durchsetzt. Von der Logik zur Arithmetik, von der Arithmetik zur Geometrie, von der Geometrie zur Mechanik, von der Mechanik zur Physik, von der Physik zur Chemie und von beiden wiederum zur Biologie, von der Biologie zur Psychologie, Sprach- und Sozialwissenschaft, also auch zur Geschichte, und so fort, gibt es nirgends mehr starre Grenzen, sondern überall ist ein stetiger Übergang, wenn nicht schon erreicht, doch mit wachsendem Erfolg angestrebt.

Allein, was wird dadurch anders bewiesen, als daß den Wissenschaften selbst der Zug zur Philosophie einheimisch, ihrem Wesen nach eigen, also nicht als etwas Fremdes in sie erst künstlich hineinzutragen ist; daß, gerade je weiter

sie drangen, um so mehr in ihnen selbst dieser Zug mächtig werden mußte und gerade nun mächtig geworden ist, der die Philosophie seit je geboren hat und immer wieder gebiert? Was Besseres kann denn die Philosophie sich wünschen? Welche größere Sicherung kann es für sie geben, als daß eben jene schließliche Einheit der Erkenntnis, die sie behauptet und darstellen will, sich in der Arbeit der Wissenschaften selbst, ihrem eigenen Wesen zufolge, notwendig immer klarer und kräftiger herausarbeitet; daß der Trieb zu dieser Einheit mehr und mehr in den Wissenschaften selbst sogar als die eigentlich schöpferische Kraft sich beweist? Damit wird die Aufgabe der Philosophie nicht hinfällig, sie wird im Gegenteil mit dem Wachstum der Wissenschaften nur immer größer und bedeutender; nur muß zugleich die Arbeit beider, der Wissenschaften und der Philosophie, immer vollständiger ineinandergreifen, also immer mehr der von uns geforderten völligen inneren Einheit sich nähern, einer Einheit, die eben in der strengen Wechselbeziehung von Besonderung und Vereinheitlichung der Erkenntnis besteht. Denn je weiter die Entwickelung fortschreitet, umso umfassender und schwerer muß wohl die Aufgabe sich gleichzeitig nach beiden Richtungen gestalten; je weiter nach der einen Seite die Differenzierung geht, um so stärkerer Konzentration bedarf es andererseits, damit in der Besonderung nicht der Zusammenhalt verloren gehe. Wirklich gibt sich gegenwärtig überall das stärkste Hindrängen zur Philosophie in den Einzelwissenschaften selbst zu erkennen; während es zugleich bei der beständigen Ausdehnung ihres Gebietes für den einzelnen Forscher schwerer und schwerer wird, diesem Einheitszug inmitten der Arbeit der Einzelwissenschaft selbst zu genügen. Umgekehrt muß die Philosophie, schon um ihr allzeit und gerade auch gegenwärtig scharf angefochtenes Existenzrecht zu wahren, sich in die Arbeit der Einzelwissenschaften so tief und fest, als sie nur irgend vermag, ein-

zuwurzeln bestrebt sein, wie es gleichfalls gegenwärtig allenthalben zu beobachten ist. Allerdings erschwert sich damit ihre Aufgabe mindestens in gleichem Maße wie die der Einzelwissenschaften; es erfordert eine immer größere Kraft zugleich der Aufnahme und der Vertiefung, um der Aufgabe überhaupt noch gewachsen zu bleiben. Aber eben diese Kräfte werden durch die Entwickelung der Wissenschaften, wie sie sich uns heute deutlicher als je darstellt, auch in steigendem Maße geweckt und genährt; und so braucht man nicht zu besorgen, daß der beständig wachsenden Aufgabe die nötigen Kräfte mangeln werden. Jedenfalls — und darauf kommt es hier wesentlich an — verbleibt der Philosophie gerade in ihrer genauesten Beziehung auf die Einzelwissenschaften für immer ihre eigentümliche Aufgabe; es wird, je mehr Wissenschaft, nicht desto weniger, sondern nur desto mehr auch immer Philosophie geben. [1])

Ist nun dies in allgemeiner Erwägung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft klar, so wundert man sich vielleicht, weshalb dennoch (wie noch eben bemerkt wurde) der Philosophie das Daseinsrecht immer wieder, und wahrlich heute nicht weniger als in irgend einer früheren Zeit, bestritten wird.

Nun, es ist kein Geheimnis, aus welchem Quell der Zweifel an ihr immer neue Nahrung zieht. Die Beobachtung liegt nahe genug, daß noch keine Philosophie je allgemeine und dauernde Beistimmung zu finden vermocht hat; daß unter den Philosophierenden selbst noch nie eine Einigung auch nur über die ersten Prinzipien, ja vielleicht über diese gerade am wenigsten, hat erreicht werden können. Tiefe Verschiedenheiten zwar und Kampf der Meinungen gibt es in allen Wissenschaften; das Gegenteil wäre ihr Tod. Aber überall sonst läßt doch eine gewisse Summe solcher Grundsätze sich

[1]) Vgl. Philos. und Pädag. S. 240 (die ganze Darlegung S. 235 ff., auch 284 ff.).

namhaft machen, die von den Streitenden gemeinsam angenommen, deren Anerkennung bei aller Meinungsverschiedenheit immer ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung ist. Daher gibt es in ihnen, wenn auch kein Fertigwerden, doch einen im ganzen geradlinigen Fortschritt, ein folgerechtes Weiterbauen auf ein für allemal unerschütterlich fest gelegten Fundamenten. In der Philosophie dagegen ist gemeinsam höchstens die allgemeinste Frage, eben die nach einer letzten, fundamentalen Einheit der Erkenntnis; aber schon in der genaueren Deutung dieser Frage gehen die Auffassungen weit auseinander, vollends in allem, was, in wie allgemeinem Sinne auch immer, auf diese Frage antworten soll.

Solche Uneinigkeit muß natürlich gegen das ganze Unternehmen einer Philosophie Verdacht wecken. Gäbe es eine wahre Philosophie, so müßte sie doch (sagt man sich) wenigstens auf die Länge die allgemeine Zustimmung der redlich Suchenden gefunden haben. Statt dessen sieht man Niemand so uneins darüber, welches die wahre Philosophie, ja welches auch nur ihre wahre Aufgabe sei, wie die Philosophen selbst. Diese Uneinigkeit hat den großartigsten Anstrengungen des Menschengeistes bisher getrotzt; die philosophischen Genies kommen und gehen, die Uneinigkeit unter den Philosophierenden bleibt, ja sie scheint eher zu wachsen als abzunehmen. Muß man da nicht an der ganzen Sache schließlich irre werden? Muß man da nicht auf den Verdacht kommen, daß es das, wonach man sucht, überhaupt nicht gibt? Denn dann am ehesten begreift es sich, daß es der Eine da, der Andere dort zu finden glaubt, und daß doch keiner den Anderen überzeugen kann, das, was er gefunden, sei das von allen gemeinsam Gesuchte.

Die Unendlichkeit der Aufgabe der Erkenntnis scheint es zu sein, was den gesuchten Abschluß in einer letzten, absoluten Einheit der Erkenntnis unmöglich macht. Zu klar

doch beweist es (sagt man sich) die Geschichte menschlicher Wissenschaft, daß zu letzten Gründen der Dinge, wie die Philosophie sie sucht, überhaupt nie zu gelangen ist. Stets noch zeigte sich, daß, je größere Probleme einerseits ihre Lösung fanden, um so größere jenseits der gefundenen Lösung sich auftaten. Wann immer die Philosophie sich herausnahm, dieser Unendlichkeit der wissenschaftlichen Aufgaben durch Vorwegnahme angeblich endgültiger, abschließender Lösungen Schranken zu setzen, mußte sie es nur zu bald bereuen, indem der Fortgang der Wissenschaften die eben errichteten Schranken alsbald wieder niederlegte und siegreich über sie hinwegschritt.

Oder sollte die eigentümliche Aufgabe der Philosophie etwa in nichts anderem bestehen als eben in solchen zeitweiligen Abschlüssen; in dem immer erneuten Versuch, das Unmögliche doch zu ermöglichen, das Grenzenlose in Grenzen einzuschließen — das heißt aber, sich und Andere auf eine kurze Weile mit der falschen Vorspiegelung eines Abschlusses zu betrügen, um gleich darauf gestehen zu müssen, daß es wieder nichts damit war? Es ist merkwürdig genug, daß selbst diese Auffassung von der Philosophie existiert und sogar unter vorgeblichen Philosophen Anhänger findet. Ein freilich wunderlicher Beweis für die Unvertilgbarkeit des philosophischen Triebes; man bringt es also fertig, nicht bloß aus dem Zweifel (das wäre nichts Neues), sondern aus der Verzweiflung an der Philosophie — eine Philosophie zu machen!

Keine Frage: die Aufgabe der menschlichen Erkenntnis ist unendlich. Wäre also das der Sinn der Philosophie, dieser Unendlichkeit ein Ende zu setzen in einer abschließenden Erkenntnis der Dinge, wie sie in sich sind und nicht bloß relativ für die je erreichte Erkenntnisstufe sich darstellen, so wäre ihre Aufgabe in der Tat chimärisch. Diese Aufgabe wäre unlösbar, nicht weil die zureichenden Voraussetzungen

zu ihrer Lösung noch nicht gegeben wären, oder weil noch nicht genug Scharfsinn aufgewendet worden, sondern weil die Aufgabe in sich widersinnig und es nur ein Beweis menschlicher Kurzsichtigkeit wäre, sie überhaupt zu stellen. Der Zweifel an der Philosophie, sofern er aus dem Bewußtsein der Unendlichkeit der Aufgabe wissenschaftlicher Erfahrung, der Unendlichkeit des möglichen Fortschrittes in der Erforschung der Dinge entspringt, ist rechtschaffen; er ist sogar philosophischer als jede solche Philosophie, die nach so viel fehlgeschlagenen Versuchen immer noch und immer wieder unternimmt, das Unmögliche doch möglich zu machen: dem unendlichen Fortschritt der Erkenntnis willkürlich Schranken zu setzen.

Allein, wenn der Weg der Erkenntnis unendlich ist, so ist er darum nicht *gesetzlos*; so entbehrt er darum nicht der strengen Einheit seiner *Richtung*. Eine Richtung besteht eben als solche ins Unendliche fort. Gerade die Erkenntnis der Unendlichkeit des *Weges* der Wissenschaft, welche eins ist mit der Erkenntnis der strengen Einheit, ja Einzigkeit der Richtung dieses Weges, ist eine so fundamental philosophische Erkenntnis wie fast keine andere; und so beweist diese Erkenntnis, je unbestreitbarer sie ist, um so sicherer das Recht der Philosophie.

Die *Gegenstände* sind unerschöpfbar; die *Erkenntnis* aber, die, auf den Gegenstand gerichtet, ihm näher und näher zu kommen glaubt und doch ihn nie erreicht, ist, ihrem eigenen inneren, gesetzmäßigen Grunde nach, immer eine und dieselbe.

Die Gegenstände scheinen außer uns, in gewisser Entfernung zu stehen; wir meinen mit dem Fortgang der Erkenntnis den Abstand zwischen ihnen und uns stetig zu verringern. Zu unserer Verwunderung entdecken wir, daß sie uns immer gleich fern bleiben, ja immer weiter fortzurücken scheinen. Allein die Erkenntnis bleibt unser; denn sie ist ein *Bewußtsein*, das Bewußtsein aber ist, wenn irgend etwas, unser Eigen.

Ein großes, allbekanntes Beispiel genügt, dieses Verhältnis hell zu beleuchten. Für das Denken des Altertums und des Mittelalters endete das äußere Universum bei der neunten oder elften etc. jener himmlischen Sphären, die man, gleich Zwiebelhäuten ineinandergeschachtelt, in ewig gleichem Kreislauf um das Zentrum, die Erde, sich drehend dachte. Kopernikus sprengte den kunstvollen Bau; die Erde mußte ihre Zentralstellung an die Sonne abtreten und sich mit einem bescheidenen Platz in der Reihe der Planeten begnügen; die Fixsternsphäre rückte in früher nicht geahnte Weiten hinaus. Auch dies System ist gefallen; die Sonne bildet so wenig wie die Erde mehr den Mittelpunkt eines geschlossenen Universums; die feste Sphäre, an die die Fixsterne geheftet waren, ist zum Mythus geworden; ihr Name nur („angeheftete Sterne") bewahrt noch gleichsam als fossiler Rest die Erinnerung an ihre ehemalige Bedeutung; in Wahrheit sind es (nach Kant) nur „langsam bewegte Wandelsterne einer höheren Ordnung". Die ehedem angenommenen Entfernungen und Umlaufsperioden sind myriadenfach überschritten; das bewaffnete Auge findet nur noch in seiner eigenen Unvollkommenheit und der seiner Waffe, nicht im Gegenstand irgend eine Schranke; die Unendlichkeit hat Platz für Welten und Welten von Welten ohne Ende. Das nennen wir Fortschritte der Erkenntnis, und zählen sie zu den größten, die die Menschheit zu verzeichnen hat; nur leider das, was wir suchten: die geschlossene Einheit des Weltbaus, die Einheit des „Kosmos", haben sie uns anscheinend nicht näher gebracht, vielmehr uns nur ferner und ferner gerückt. Von einem System des Universums sind wir weiter denn je entfernt. Die Alten hatten ein System, Kopernikus und noch Keppler hatten eins; wir haben keines. Aber die Erkenntnis hat unermeßlich gewonnen; und, was das Merkwürdigste, das Prinzip der Erkenntnis ist bei allem schließlich dasselbe geblieben. Es ist dasselbe Gesetz der Er-

kenntnis, dem Eudox und Ptolemäus, dem Kopernikus und Keppler, und dem Newton, Kant und Laplace gehorchten; nur seine Anwendung auf weitere und weitere Gebiete gegebener Phänomene, auf das immer umfassender verstandene Problem mußte zu anderen und anderen Ergebnissen führen. Die alte, wie es scheint, von Plato oder in seiner Schule zuerst bestimmt formulierte Forderung: die erscheinenden Ungleichförmigkeiten des Gestirnlaufs zurückzuführen auf gesetzmäßige Gleichförmigkeiten, ist für uns maßgebend, wie sie es für die Alten war. Nur diese Forderung besser, haltbarer zu erfüllen, war die Rücksicht, welche Kopernikus und Keppler und wiederum Newton und Kant und Laplace bei ihren Reformen der Kosmologie leitete. Die gleichförmigen Kreisbahnen der Alten sind gefallen, die Ellipsen Kepplers sind dahin, und keine anderen regulären Figuren der Gestirnbahnen sind an deren Stelle getreten. Aber in der Formel Newtons ist die Gesetzmäßigkeit der Gestirnbewegungen zu einem Ausdruck gebracht von einer Einfachheit und dabei universellen Tragweite, wie jene es nicht entfernt geahnt haben. Mag die Wissenschaft auch über diese bisher angenommene Weltverfassung in irgend einer Richtung, die wir heute vielleicht nicht ahnen, hinauskommen; sie wird es allein tun können in Gemäßheit derselben Grundgesetze wissenschaftlicher Erkenntnis, die bisher leitend waren und deren immer strengerer und umfassenderer Befolgung die Naturwissenschaft zwar nicht endgültige Sätze über die Beschaffenheit des Universums, aber, was mehr ist, den sicheren Gang eines Fortschritts der Erkenntnis ins Unendliche verdankt.

Ist es denn nicht mit Händen zu greifen, wo also die Einheit des Fundamentes der Erkenntnis zu suchen ist und wo nicht? Nicht in der Unendlichkeit der Gegenstände der Erkenntnis, sondern im eigenen inneren Gesetze der Erkenntnis selbst.

Das ist der Gedanke, durch den, nachdem er von den Anfängen der Philosophie an wieder und wieder vorgeahnt worden, endgültig und mit vollendeter Klarheit über seine umwälzende Bedeutung Kant die Philosophie reformiert hat; wie wir denken, mit unwiderruflichem Erfolg. Zwar fehlt viel, daß auch nur die Bedeutung dieser entscheidenden Wendung allgemein begriffen und anerkannt wäre. Vollends wird auch von den überzeugtesten Kantianern keiner mehr heute behaupten wollen, daß der Bau der neuen, „kritischen" Philosophie von ihrem Entdecker oder von irgend einem seiner Nachfolger bereits fertig aufgeführt und gleichsam wohnlich eingerichtet sei. Aber so viel läßt sich behaupten: das Fundament ist endgültig gelegt, die Methode ist gefunden, die der Philosophie fortan einen ebenso sicheren Fortgang verheißt, wie er der eigentlichen, auf den Gegenstand unmittelbar gerichteten Wissenschaft mit Grund nachgerühmt wird. Die Gangbarkeit und unangreifbare Sicherheit dieses Weges kann nicht wohl bestritten werden. Und so wäre die Philosophie, wenn sie nur in aller Strenge diesen Kurs innehielte, endlich aus der beschämenden Lage befreit, jeden Augenblick ihre Schritte wieder zurücktun zu müssen und nach ungeheuren Anstrengungen sich stets wieder fast auf dem Punkte zu finden, von dem sie ausgegangen war. Sie hätte ein Ziel, dessen Bedeutung und Realität ihr nicht abgestritten werden könnte, in dessen Verfolgung sie notwendig vorwärts kommen müßte, so wie jede Wissenschaft vorwärts kommt: nicht zu abschließenden Ergebnissen (das hieße, zu einem Punkte, wo es kein Vorwärtskommen mehr gibt), aber doch in einheitlicher Richtung weiter und weiter, so daß zwar jede gefundene Lösung einer Frage wieder zu neuen Fragen führt, aber doch ein immer festeres und breiteres Fundament gesicherter Erkenntnis gewonnen wird.

Aber freilich war zu allen Zeiten und ist auch heute

in vielen Philosophierenden ein anderer Trieb stärker als der nach strenger Wissenschaft, nach unbedingt probehaltiger Wahrheit. Man will – darin eben sucht man den Unterschied von Philosophie und Wissenschaft – um jeden Preis zum Ziel kommen. Man will Gewißheit; nicht die bloße Gewißheit ewigen Fortschreitens, welche die leidige Gewißheit, nicht am Ziele zu sein noch je dahin gelangen zu können, einschließt, sondern Gewißheit des erreichten oder wenigstens erreichbaren Zieles; Gewißheit, nicht besserer und besserer Erkenntnis, sondern vollendeten Seins. Man will Wissenschaft, Methode, aber nur als Mittel; um die Wege der Erkenntnis hat sich die Philosophie allzeit bemüht, sie hat stets auch „über das Denken gedacht"; aber nur, um zum Sein zu kommen. Ein Fortgang ins Unendliche mag der Eigenart der positiven Wissenschaft gemäß sein und darum auch ihr genügen, er mag dann aber auch die Sache der Wissenschaft bleiben; das Verlangen der Philosophie (sagt man) ist ein weit höheres, über Wissenschaft schlechthin hinausgehend. Diese Stimmung ist gerade gegenwärtig wieder viel verbreitet; sie bildet, auch unausgesprochen, den geheimen Untergrund eines sonst schwer erklärlichen Widerstrebens gegen nur „kritische" Philosophie; ganz offen spricht sie sich vielfach aus in dem immer lauter erhobenen Rufe nach einer neuen „Metaphysik" – wenn nicht nach der bloßen Wiederauffrischung irgend einer alten, nenne sie sich nach Aristoteles, Sankt Thomas oder Hegel.

Doch bleibt diese Abneigung gegen eine nur „kritische" Philosophie nicht bloß in einer tiefen Verworrenheit, sondern in einem leicht aufzudeckenden inneren Widerspruch befangen. Man widerstrebt den Abstraktionen einer bloßen Methodik, weil in ihr die Fülle des Lebens verloren gehe. Aber gerade in der Methode, d. h. im ewigen Fortgang der Erkenntnis, ist konkrete Fülle, während jeder Versuch, das vermeinte Ziel des vollendeten Seins abseits der Methode der

Wissenschaft auf einmal zu erfassen, unfehlbar in hohle Abstraktionen zurückführt. Der „Kerl, der spekuliert", ist der Metaphysiker, nicht der kritische Philosoph.

Das „Sein an sich" will die Metaphysik erfassen; als Wissenschaft vom „Seienden, als seiend" wird sie von ihrem Begründer, Aristoteles, definiert. Was aber ist denn „Sein", wenn nicht ein Begriff, der reinste vielleicht, aber auch leerste von allen? Es ist nur der von allem Inhalt entblößte Allgemeinausdruck des Zu-erkennenden überhaupt; des ideellen Zieles, auf das das Erkennen, überhaupt und als solches, gerichtet sei. Jedenfalls nur für ein Denken gibt es ein „Sein", d. h. einen Sinn der Aussage, daß etwas sei; umgekehrt: nur, daß etwa sei, will sich aussagen, mit Sinn aussagen, also denken lassen. Beide, Denken und Sein, bestehen nur und bedeuten etwas in unaufhebbarer Wechselbeziehung zueinander; und beide bleiben, so ohne nähere Bestimmung, gleich leer, ohne Inhalt. Hängt man in diesem bloßen abstrakten Gegenverhältnis von Sein und Denken fest, so wird es im Grunde auch gleichgültig, welches von beiden voransteht; mit dem Denken (überhaupt) ist das Sein (überhaupt), mit dem Sein das Denken notwendig zugleich gesetzt. Ganz anders, wenn man unter Denken den ewigen Prozeß versteht, in dem das Sein, welches es sich zum Gegenstande setzt, überhaupt erst seine konkrete Bestimmung erhält. Dann wird das Sein zu einer Funktion des Denkens; nämlich es stellt dann für jeden neuen Schritt des Denkprozesses sich anders dar; es „ist" garnicht mehr, wenn „Sein" den Ausschluß des Werdens bedeuten soll; sondern das Sein löst sich dann ganz in Werden; die auf jeder Stufe erreichte Seinsbestimmung wird zum bloßen Durchgangspunkt in einem ewigen Fortschritt von Bestimmung zu Bestimmung.

Also allein im ewigen Fortgang, im Procedere, in der „Methode" der Erkenntnis wird das Sein konkret. Das Sein ist der „Gegenstand", d. h. es ist das X der Gleichung

der Erkenntnis. Sein ganzer Sinn, als solches X (das, was erkannt werden soll), ist in jeder allgemeinsten wie bestimmtesten Anwendung allein verständlich aus dem Gesetze der Gleichung, nämlich der Erkenntnis; jeder Ansatz, der diesem X irgend einen bestimmten Wert zuteilt, bezeichnet nur eine Etappe auf der unendlichen Bahn der Erkenntnis, die, als ganze, durch deren eigenes, ursprüngliches Gesetz unausweichlich vorgezeichnet ist. So bleibt das Sein allerdings das Ziel, aber das nur ideelle Ziel, gleichsam der unendlichferne Punkt, der im Grunde nur ein anderer Ausdruck ist für die immer identische Richtung des unendlichen Weges der Erkenntnis, nicht aber einen erreichbaren Endpunkt bezeichnet, in dem sie zum unbedingten Abschluß käme. Die Illusion eines in sich abgeschlossenen und bestimmten, und dann rückwärts den Weg der Erkenntnis bestimmenden Seins, als des Zielpunktes derselben, ist in der Tat ganz analog der trüglichen Vorstellung des „unendlich-fernen Punktes" der Geraden als eines in sich, eben als Punkt, bestimmten Endes der Bahn — die doch vielmehr unendlich sein soll. Jede Behauptung eines „absoluten" Seins, als verschieden von der Methode der Erkenntnis, würde in der Tat dem unendlichen Prozeß des Erkennens ein Ende setzen, das heißt aber, ihn als solchen — zunichte machen.

Man hat im Hinblick auf das Problem des Sozialismus das gute Wort geprägt, daß „der Weg alles, das Ziel nichts" sei. Das trifft genau auch hier zu. Ein erreichtes oder überhaupt erreichbares, also endliches Ziel des Strebens würde dem Streben selbst, und damit dem Leben, ein Ende setzen, es verneinen; seine echte Bejahung kann nur liegen im unendlichen Fortbestand ja Wachstum des Strebens selbst. Unendlichkeit liegt an sich im Begriff des Strebens, das ja Richtung besagt; eine Richtung besteht (wie gesagt) als solche ins Unendliche fort. Im Streben aber allein ist Leben und konkrete Fülle; dagegen führt jede Vorstellung eines erreichten

oder einmal zu erreichenden Zieles, eben weil ein solches auf dem unendlichen Wege der Erkenntnis gar nicht liegt, notwendig zuletzt in die leere Abstraktion eines Seins zurück, das nicht gegeben ist noch je gegeben werden könnte, also wie aus der blauen Luft des Gedankens hergezaubert werden muß. Der Zauber mag, wenn der Zauberer geschickt genug ist, eine starke Suggestivkraft beweisen; zuletzt bleibt es alles eitel Lug und Trug, der selbst moralisch dadurch nicht entschuldigt wird, daß es mehr Selbstbetrug als Betrug anderer ist.

Das ist die Antwort des „Kritizismus" auf den immer wiederkehrenden Vorwurf, daß er mit seiner abstrakten Methodik das Leben entleere und in die unfruchtbare Öde einer bloßen Begriffswelt führe. Ein neuestes Scheltwort dafür ist „Panmethodismus". Der Kritizismus nimmt diesen Vorwurf ruhig auf sich; er verwandelt ihn in Lob; denn wirklich ist „der Weg alles, das Ziel nichts". Es ist kein anderer als der Weg der Wissenschaft; Wissenschaft aber erstreckt sich, wie wir schon sahen, auf das Ganze der menschlichen Kultur, des menschlichen Lebens überhaupt; also kann der kritischen Philosophie durch den bestimmten und ausschließlichen Bezug auf Wissenschaft von der Fülle des Lebens nichts verloren gehen. Abstraktionen braucht sie freilich, gerade um der ganzen Konkretion des „Seins" gedanklich Herr zu werden. Aber ihre Abstraktionen wollen nicht Trennungen bedeuten; es sind nur Diskretionen innerhalb der Kontinuität durchgehender Wechselbeziehungen, und zwar unbegrenzt sich entwickelnder. In diesen beiden Grundmerkmalen: der Wechselbezüglichkeit (Korrelativität) und der unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeit, stellt eben das sich wissenschaftlich dar, was man als Leben und Tat, als Reichtum und Fülle konkreten Seins, gegenüber der Leere, Armut und Totenstarre solcher Abstraktionen, die vielmehr Trennungen bedeuten würden, mit Recht fordert und vermißt.

Dagegen liegt der Grundirrtum alles philosophischen

„Dogmatismus" genau darin, daß er aus bloßen Abstraktionen Trennungen macht; daß er einzelne Denkbegriffe aus dem Wechselbezug und der Entwicklung herausreißt und für sich, abgelöst („absolut") hinstellt; damit gehen sie dann notwendig ihrer Methodenbedeutung, das heißt aber, ihrer schöpferischen Kraft, und folglich der Fülle des Lebens verlustig, die sie allein dann zu entfalten vermögen, wenn man sie in die ewig sich entwickelnde Wechselbezüglichkeit mitten hineinstellt. Was auf solchen Abweg verleitet, ist aber nichts anderes als jenes trügerische Verlangen nach einem absoluten Abschluß. Man mißversteht die Forderung des „Prinzips", indem man sich darunter einen absoluten Anfang denkt, vor dem nichts als das Nichts sei; statt des unerschöpflichen Quells oder Ursprungs und des immer neuen Hervorquellens oder der schöpferischen Hervorbringung aus diesem, die wir unter dem alten Philosophenwort „Methode" mitverstehen.

Der Dogmatismus denkt das Sein in sich vollendet, ein für allemal fertig, ja in dieser Vollendung im Grunde auch uns „gegeben". Wir haben es, meint er, und haben in ihm zugleich die „Prinzipien", als die Urfaktoren, aus denen es vollständig zu errechnen sein muß; es kommt nur darauf an, diese auch in ganzer Reinheit herauszuschälen. Das ist vor allem die klare Meinung des immer noch gründlichsten, darum für die ganze Folgezeit maßgeblich gebliebenen Dogmatikers der Philosophie: Aristoteles. Damit aber wandelt sich die ganze Arbeit der Philosophie in bloße Abstraktion; nach Kant's Ausdruck in bloß „analytische" Leistung, die im Ergebnis durchaus nichts herausbringen kann, als was im Datum stillschweigend oder ausdrücklich schon enthalten war, allenfalls nur es „deutlich macht"; so wie, nach einem naheliegenden Vergleich, das Mikroskop zum Objekt durchaus nichts hinzutut, sondern nur seine Teile, die in dem dem unbewaffneten Auge sich darbietenden Gesamtbild ineinderflossen,

bestimmt auseinandertreten läßt und damit freilich für uns erst sicher erkennbar macht. Stellt dagegen Kant die Behauptung, daß alle echte, förderliche Erkenntnis „synthetisch" sein, d. h. über den erst erreichten Stand der Erkenntnis (der im „Subjekt" des Urteils sich darstellt) hinausführen, Neues erbringen müsse, so erkennen wir den tiefen, in der Tat die ganze Lage der Philosophie verwandelnden Sinn dieser Korrektur darin, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht starr, abgeschlossen, sondern als ewiger Prozeß, als Werden, nicht stehendes Sein zu denken sei; wie auch Hegel seinen Leitbegriff des „Prozesses" aus der Kantischen Methodik der Synthesis, der synthetischen Vereinigung entwickeln konnte. „Verstehen" ist nicht Stillstellen, sondern gerade in den Schöpferprozeß des Denkens verflüssigen. Allein was Folge und Entwickelung im Denken hat, eröffnet ein Verständnis; unverständlich, verstandtötend ist dagegen alles, was dem Denken ein absolutes Halt! zumutet; denn sein Leben ist Bewegung, Fortgang, „Methode". Zwar die Richtung des Fortgangs muß fest sein; eben dies liegt deutlicher im griechischen Wort „Methode", als in dem sonst nicht minder bezeichnenden lateinischen: Prozeß, Procedere; die „Methode" bedeutet nicht bloß den Weg und den Fortgang auf ihm, sondern, als „Nachgehen", zugleich die immer identische Wegrichtung. Darin liegt aber nichts von Beschränkung, denn, nochmals gesagt: eben die Richtung besteht als solche fort ins Unendliche. Also vertritt gerade die Methode den nie unterbrochenen Fortgang, begründet also den „synthetischen", nicht „analytischen" Charakter der echten Erkenntnis.

Einen glücklichen Vergleich für diesen Charakter der Erkenntnis als unendlichen Fortganges hat der Philosoph der Entwicklung, Herbert Spencer, geprägt. Er stellt das Wachstum der Erkenntnis dar unter dem Bilde einer Kugel mit ins Unendliche wachsendem Radius. Mit dem erzeugen-

den Strahl (Radius) wächst zugleich Inhalt und Umfang der Kugel; jener drückt den Inbegriff des Erkannten, dieser, als Grenze des Erkannten gegen das Nichterkannte, den Umfang der Probleme aus, die der Erkenntnis in jedem gegebenen Stadium gestellt sind. Dadurch wird sehr gut veranschaulicht, daß der Fragen, also scheinbar des Nichtgewußten, nicht weniger, sondern immer mehr wird. Es wird dadurch aber zugleich der tiefe Sinn des sokratischen Satzes ganz deutlich, daß das Wissen des Nichtwissens der erste und der entscheidende Schritt zum Wissen ist. In diesem Worte war in der Tat die fortan unverlierbar der Menschheit errungene kritische Wendung der Philosophie zum ersten Mal zu klassischem Ausdruck gebracht. Das Wissen des Nichtwissens bedeutet die Erkenntnis des Problems; das Problem aber ist, ganz wörtlich, der Vorwurf, also die Vorausnahme der Lösung; es ist genau was die Mathematik ausdrückt durch das X der Gleichung; deren sichere Formulierung schon die Garantie der Lösung einschließt. Aber das große X der Erkenntnis, welches der „Gegenstand" heißt, bedeutet allerdings nicht ein, sondern das Problem, und garantiert, als ewiges Problem, keine andere Lösung, als die im ewigen Fortgang der ganzen gewaltigen Rechnung der Erkenntnis besteht. Da gibt zwar jedes erreichte Stadium die zulänglichen Antworten auf die Fragen des nächstvorausgegangenen und aller vorausgegangenen, aber stellt damit zugleich neue und immer größere Fragen für ein folgendes und immer für ein folgendes Stadium der Erkenntnis, ohne Ende. Also gibt es einen zweifellos sicheren Fortgang der Erkenntnis und ein unausweichliches Gesetz dieses Fortgangs, aber freilich nie eine solche Lösung, die nicht zugleich neue, größere Probleme in sich schlösse. Der „Verstand" steht nirgends still.

Zwar wird noch immer vielfach daran Anstoß genommen, daß unter dem Begriff der „Methode" überhaupt ein sicheres Gesetz des Erkenntnisfortschritts angenommen, also die un-

endliche Bahn der Erkenntnis voraus — wie man sagt „a priori" — bestimmt gedacht wird. Das sieht einer unbegründeten Vorwegnahme, ja einer neuen Verendlichung der Erkenntnis gleich. Aber, sofern wir das allzuviel mißverstandene Wort „a priori" überhaupt gebrauchen, so verstehen wir darunter nichts Anstößigeres als die Bedingungen jener durchgängigen Einheit, die doch der Erkenntnis grundwesentlich ist, da ohne ihre Voraussetzung „Erkenntnis" auch als Aufgabe nicht bestände; nebst allem, was daraus fließt. Der Sache nach kann aber Keiner umhin, ein a priori in solchem Sinne vorauszusetzen, und wäre es nur in der ärmlichen Form des „Satzes des Widerspruchs". Wir glauben allerdings die Einheitsbedingungen der Erkenntnis reicher und positiver, in Kants Sinne „synthetisch" und nicht bloß „analytisch", fassen zu können und zu müssen; der Satz des Widerspruchs ist zwar kein unrichtiges oder entbehrliches, aber ebenso gewiß auch nicht das zulängliche, nicht das ursprünglich schöpferische Prinzip der Erkenntnis. Es wäre ausreichend allenfalls nur (und kaum) zur nachträglichen Prüfung schon gewonnener Erkenntnis; solcher Nachprüfung aber bedarf es gar nicht, solange die schaffende Arbeit der Erkenntnis streng nur ihrem eigenen, positiven Gesetze gemäß sich vollzieht. Die ausschließliche Begründung der Erkenntnis auf den Satz des Widerspruchs setzt im Grunde voraus, daß man die Erkenntnis schon hat; sie überspringt nichts geringeres als die Genesis der Erkenntnis, das Wissen-schaffen. Dies will das „synthetische" a priori ausdrücken. Darin aber liegt durchaus keine Abwendung von dem allein sicheren Wege der Erfahrung. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel": so lautet der erste Satz der „Kritik der reinen Vernunft"; nur „entspringt" sie darum nicht auch alle aus ihr. Die Einheitsbedingungen der Erkenntnis sind natürlich nirgendwo anders zu suchen und anzutreffen als in der Tat der Erkenntnis

selbst, welche „Erfahrung" heißt; aber eben als die konstituierenden Bedingungen jener Einheit, die für Erfahrung, als Erkenntnis, unerläßlich ist; insofern, und nur insofern, liegen sie der Erfahrung, eben als Bedingungen, logisch voraus. Dann aber wird es unentrinnbar zur Aufgabe, diese Einheitsbedingungen in einem System erschöpfend darzustellen; erschöpfend, nicht gerade als bestimmt begrenzte Zahl erster Sätze oder Begriffe, aber als *geschlossenen Zusammenhang*, vergleichbar einem Kreise, in dem es unendliche Richtungen gibt, und der dabei doch in sich einer und ganz ist durch den immer gleichen und gleichartigen, und zwar ausschließlichen Bezug aller in ihm gegebenen Richtungen zu dem einen Zentralpunkt, von dem sie alle ausstrahlen. Auch dieser Zentralpunkt — der „*Logos selbst*" nach Plato, die „synthetische Einheit" nach Kant, der „Ursprung" nach Cohen — ist nicht als Punkt im schlechten Sinne des Ausschlusses aller Mannigfaltigkeit zu denken; sondern in ihm, als gemeinsamem letzten Quell der unendlichen Richtungen des Erkennens, muß gerade deren ganze Unendlichkeit sich konzentrieren, so daß von einer nicht bloß äußeren, sondern zugleich inneren Unendlichkeit der Erkenntnis zu reden ist. Diese Unendlichkeit ist es gerade, welche die geforderte durchgängige Einheit des Zusammenhanges der Erkenntnis verwirklicht. Sie also vor allem verstehen wir mit in dem Wort „Methode"; so und nur so vermag es uns die Aufgabe der Philosophie im Ganzen zu bezeichnen.

Noch eine wichtige Folge für die *Art der Begründung philosophischer Prinzipien* sei gleich hier, wenn auch vorgreifend, berührt. Man gewinnt von der Mathematik, besonders der euklidischen Geometrie her, die nun schon seit Jahrtausenden unschätzbare Dienste als allgemeine Schule begründenden Denkens leistet, zu leicht die Vorstellung, als gebe es nur einen streng *geradlinigen Gang* der Begründung von Wahrheiten. Ein solcher müßte

freilich zuletzt, sei es auf einen einzigen, oder doch auf eine bestimmte, kleinste Zahl gegeneinander durchaus unabhängiger Grundsätze führen. So sehen wir gegenwärtig die Mathematiker mit größter Anstrengung bemüht, das Ganze ihrer Wissenschaft auf die denkbar kleinste Zahl letzter, „notwendiger und hinreichender" Voraussetzungen streng deduktiv zu gründen, deren unbedingte wechselseitige Unabhängigkeit zu beweisen man die peinlichste Sorgfalt aufwendet. Einige Philosophen haben diese Forderung auf die Philosophie übertragen und dadurch dieser die so lange vermißte wissenschaftliche Strenge und Sicherheit endlich verschaffen wollen.[1]) Aber der Versuch selbst hat schon jetzt erwiesen, daß man auf diesem Wege genau nur zu Prinzipien, und zwar wiederum mathematischen Prinzipien, der Mathematik, schlechterdings zu nichts Anderem gelangt. Und dabei bleiben die so gewonnenen letzten Grundsätze selbst absolut begründungslos, wie im Leeren stehen; ihre Aufstellung wird durch gar nichts Anderes gerechtfertigt, als daß sie eben erfordert sind zur Begründung alles Weiteren. So aber kommt man über die wechselseitige Begründung, die man umgehen wollte, doch nicht hinaus; die Meinung von einer starren Geradlinigkeit der philosophischen Begründung der Wissenschaft ist also, man darf wohl sagen, durch den Versuch selbst widerlegt.

Statt dessen sahen wir uns schon oben vielmehr auf die Annahme einer sogar durchgängigen Wechselbezüglichkeit gerade der echten philosophischen Prinzipien geführt, gemäß welcher eben nicht ein einziger oder einige wenige, an sich beziehungslos nebeneinander stehende letzte Sätze den ganzen Bau der Erkenntnis tragen, sondern die Pfeiler gleichsam alle gegeneinander streben und sich gegenseitig halten und stützen müssen, jeder um aller andern willen notwendig und selbst ohne sie nichts. Der durchgehende Fehler des

[1]) In konsequentester Durchführung B. Russell, The Principles of Mathematics, I (1903).

Absolutismus, an dem die dogmatische Philosophie aller Zeiten krankt, stellt sich unter diesem Gesichtspunkt so dar: daß man, statt diese durchgängige Wechselbezüglichkeit der letzten Prinzipien zu erkennen, stets ein einzelnes, aus der Beziehung zu den übrigen gelöstes Prinzip an die Spitze stellte und dann gleichsam verlangte, daß aus ihm alles Weitere in einem geradlinigen Gange der Begründung hervorfließen solle. So gilt dann dem Einen als Prinzip die Materie, dem Anderen die Form, dem das Sein, einem Anderen die Erkenntnis, und so das Objekt oder das Subjekt, das Körperliche oder das Geistige, das Sein oder das Sollen, Verstand oder Wille, Ursache oder Zweck u. s. f.; während in Wahrheit das Sein nur das Sein der Erkenntnis, die Erkenntnis nur die Erkenntnis des Seins, die Form nur die Form der Materie, die Materie nur die Materie der Form ist, und so durchweg. So verhalten sich auch das a priori und das a posteriori, das Prinzip und das Abgeleitete; so ganz allgemein die zentrale und die peripherische Richtung des Erkennens, die Richtung der Verallgemeinerung und die der Besonderung, der Kontinuität und der Diskretion; Philosophie und Wissenschaft; Philosophie und Kulturarbeit. Das alles sind Wechselbeziehungen, die als solche unaufhebbar sind und unaufgehoben bleiben sollen; überall erweist es sich gleich verhängnisvoll, den einen oder anderen Terminus der Beziehung zu isolieren und in dieser Isolierung absolut zu setzen. Regelmäßig zeigt sich dann, daß man über die jedesmalige Grundsetzung ohne logischen Fehler nicht hinauskommt, ja sie selbst ohne inneren Widerstreit nicht zu behaupten vermag, da man die Relativität, die man los werden wollte, in irgend einer Form hinterher doch wieder anzuerkennen genötigt wird, damit aber den behaupteten absoluten Charakter des Prinzips der Sache nach wieder preisgibt.[1])

[1]) Vgl. auch hierzu das Gespräch „Über Philosophie und philosophisches Studium", a. a. O., bes. S. 224 und 227 f.

Doch ist diese formale Unzulänglichkeit der Begründung nicht einmal der ernsteste Fehler solches Vorgehens. Darüber setzt man sich leicht hinweg, indem man in Betrachtungen, die sich gleichsam auf der äußersten Grenze unserer Erkenntnis bewegen, sich nur zu bald entwöhnt, die gleichen Anforderungen an logische Strenge zu erheben, wie in ihrem inneren Bereich, in der konkreten Fortarbeit der Wissenschaften. Die verhängnisvollste Folge jenes verkehrten Beginnens ist vielmehr eben die, daß man die äußere wie innere Unendlichkeit der Erkenntnis vergißt und durch die Aufstellung eines letzten Prinzips den Verstand stillzustellen unternimmt. Dagegen setzt dann die immer fortwirkende Tat der Erkenntnis sich mit allem Recht zur Wehre und straft solches Stillstellen alsbald durch das Faktum selbst Lügen. Daraus entspringt dann leicht eine geradezu feindliche Stellung der Wissenschaft und der schöpferischen Kulturarbeit überhaupt gegen die Philosophie, die nach beiden Seiten ernste Gefahren in sich birgt: für jene die Gefahr, der zentralen Vertiefung, deren Forderung das ewige Recht der Philosophie bleibt, ganz verlustig zu gehen; für die Philosophie selbst aber die noch ernstere, den sicheren Zusammenhang mit der schaffenden Arbeit der Wissenschaft und der Kultur zu verlieren, ohne den sie nicht nur keinen Schritt vorwärts zu tun, sondern auch da, wo sie zu stehen glaubt, sich keinen Augenblick zu behaupten vermag. Denn außerhalb der Arbeitswelt der Wissenschaft und der gesamten Kultur gibt es keinen Ort, wo sich stehen ließe. „Im Anfang war die Tat"; nur aus ihr kommt und auf sie richtet sich zuletzt die Besinnung; nur darin liegt schließlich ihr ganzer Wert, daß sie, aus der Tat geboren und notwendig zu ihr zurückstrebend, sie zur vollen Tiefe und Selbstsicherheit des Tatbewußtseins erhebt und damit ihre Energie und Freudigkeit auch bei der fortwährenden Erschwerung ihrer Aufgabe lebendig erhält und steigert.

Diese Besinnung also ist es, welche die kritische Philosophie anstrebt. Und darum stellt sie an die Spitze die Forderung des festen, unaufhebbaren Bezugs ihrer ganzen Aufgabe auf die ewig fortwirkende Arbeit der Wissenschaft und dadurch der gesamten Kultur. Das und nichts Anderes bedeutet uns: die Philosophie als „Methode".

Zweites Kapitel.

Logik.

Nachdem über das (schließlich einheitliche) Problem der Philosophie die erste Klarheit gewonnen ist, suchen wir nun über ihre Probleme im besonderen und damit über den Kreis der philosophischen Wissenschaften einen Überblick zu gewinnen. Denn Philosophie ist zwar ihrer Idee nach eine unteilbare Einheit, da eben die letzte Einheit der Erkenntnis darzustellen ihre ganze und einzige Aufgabe ist. Aber diese Einheit der Erkenntnis kann nur als Endergebnis hervorgehen aus einer Mehrheit von Untersuchungen, die zwar auf dies gemeinsame Ziel von Anfang an gerichtet sind und in strengem innerem Zusammenhang sich aneinanderschließen, aber mindestens in den Ausgangspunkten gesondert sein werden. Wie also ist zu einer sicheren, den ganzen Umfang der Philosophie umspannenden Disposition der philosophischen Probleme zu gelangen?

Man könnte versuchen, die Fragen der Philosophie so, wie sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung nach und nach hervorgetreten sind, oder auch, wie sie der allmählich sich entfaltenden Reflexion des Einzelnen nacheinander zu entstehen pflegen, aufzureihen, um hinterher erst eine von Anfang an nicht gesuchte oder vorausgesetzte Einheit in ihnen

zu erkennen. Aber so lange sind es streng genommen noch gar nicht philosophische Fragen, als nicht die zentrale Einheit der Erkenntnis nach allen ihr wesentlichen Richtungen angestrebt wird. Zwar als Hilfsmittel der Orientierung wird man namentlich die Geschichte der Entdeckung der Probleme nicht missen wollen. Denn alle geschichtliche Entwicklung, und vielleicht am ehesten die der Philosophie, muß, von wie vielen rational nicht vollständig durchdringlichen Faktoren sie auch mitbestimmt sei, den Sachzusammenhang der Probleme doch im Großen ihres Ganges erkennen lassen. Aber um dem System diesen Dienst zu leisten, bedürfte die Geschichte selbst schon der Leitung des Systems; nicht aber wäre es möglich, dieses aus der Geschichte ursprünglich zu schöpfen oder durch sie zu rechtfertigen. Also bleibt man doch darauf angewiesen, nicht zwar vom fertigen System, nach dem ja erst die Frage ist, aber von dem Gedanken, von der Forderung, vom Bedürfnis des Systems aus die Ordnung der philosophischen Probleme zu versuchen; nicht anders als man stets in Wissenschaften, um die erste Orientierung über den zu beschreitenden Weg zu gewinnen, von dem, was man wissen möchte, zurückschließt auf das, was man voraus kennen muß, um zu dem Gesuchten zu gelangen. Mit anderen Worten: wenn eine progressive Entwicklung der Probleme aus dem zuletzt einzigen Problem der Philosophie nicht gleich von Anfang an gegeben werden kann, so wird dagegen eine regressive Entwicklung aus dem Erfordernis der systematischen Einheit der Erkenntnis wohl möglich sein.

Unsere allgemeine Erwägung hat nun schon auf einen Punkt geführt, von dem aus ein sicherer Zugang zu dem, was wir suchen, zu gewinnen sein muß. Nämlich es ergab sich, daß die Aufgabe der Philosophie einen notwendigen engsten Bezug hat auf Wissenschaft, und nur durch sie, nicht anders, auf das Ganze der Kultur. „Kultur": darunter verstehen wir die ganze gemeinsame Arbeit der Menschheit,

in der sie das Eigentümliche des Menschentums selbst hervorbringt und immer höher hinaufbildet. Alle solche schaffende Arbeit nun ist eben ein Bilden, Formen, Gestalten, das heißt zur Einheit bringen. Seien nun die nächsten Einheiten, auf die die Arbeit der Kultur — Theorie oder Technik, soziale Organisation oder künstlerische Schöpfung, oder was es sei — gerichtet ist, auch noch so eng und besonders charakterisiert; sei (was wir keineswegs bestreiten, sondern nachdrücklich behaupten) gerade ihr Wert für das Ganze der Kultur durch ihre Sonderheit bedingt: doch streben alle diese Sondereinheiten zugleich notwendig zu immer höheren, das heißt immer mehr konzentrierten, bis zu einer letzten, wenigstens der Idee nach allbefassenden Einheit, die erst unsicher tastend unter mancherlei Benennungen, dann deutlicher und deutlicher unter irgend einem beherrschenden Namen wie Vernunft (Logos, Ratio) oder Geist (Nus, Mens) gesucht und gefordert wird; und die nicht etwa in der leeren Abstraktion der Einheitsforderung überhaupt aufgeht, sondern das hohe Ziel einer selbst konkreten, ja der höchst konkreten Vereinheitlichung, einer Einheit kraft durchgängiger Wechselbeziehung der sämtlichen in sie eingehenden, durch Abstraktion zu sondernden Einheiten, bedeuten möchte.

Eben weil nun die Richtung auf diese letzte Einheit in aller Kulturtätigkeit von Haus aus liegt, nimmt alle schaffende Arbeit der Kultur notwendig die Gestalt der Wissenschaft an. Diese der Kulturschöpfung als solcher einheimische Tendenz zur Wissenschaft hat wohl zuerst in dem merkwürdigen Volke der Griechen sich zum bestimmten Bewußtsein ihrer selbst durchgerungen. Sie drückt sich ihnen aus in dem höchst prägnanten Wort „Sophia", das mit „Weisheit" wenig deckend wiedergegeben wird. Es bedeutet das Wissen, das unmittelbar im Schaffen selbst liegt, also mit dem Können eins und von ihm nicht trennbar ist. Erinnert man sich an den Doppelsinn, der in unserer Sprache dem Wort „Ver-

stehen" innewohnt, gemäß welchem es zugleich und in einem die Einsicht des Zusammenhanges und das Leistenkönnen aus solcher Einsicht bedeutet, so kommt man dem Sinn des griechischen Wortes schon näher. Eben diese Einheit des Wissens mit dem Können lag für den Griechen auch in den nahezu gleichbedeutenden Wörtern Episteme und Techne, von denen das erstere mit „Wissenschaft", das letztere mit „Kunde" annähernd wiedergegeben werden kann. Gerade daraus nun aber, daß jede kleinste wie größte Sonderarbeit der Kultur ihre „Sophia" (oder Episteme oder Techne) erhielt, entsprang zugleich „Philosophia", die somit eben diese Wissenschaftstendenz der gesamten Kulturarbeit, nun aber nicht mehr als besondere für jede besondere Art und Richtung des Kulturschaffens, sondern als eine und dieselbe, die durch sie alle hindurchgehe und sie erst wahrhaft zur Einheit zusammenschließe, zu bezeichnen dient. Daß aber diese letzte, übergreifende Einheit erst gesucht, nicht gegeben ist, wird durch die Wendung von der „Sophia" zur „Philosophia" (grob: vom „Wissen" zum „Wissenstreben") in unnachahmlicher Prägnanz ausgedrückt.

Daraus aber ergab sich nun als notwendig erste Forderung an die Philosophie: den Begriff der Wissenschaft fest- und sicherzustellen; die der Kultur immanente „Vernunft" also zum Selbstbewußtsein einer „Vernunftkunde", den in ihr arbeitenden „Logos" zu einer „Logik" (d. h. einer Techne des Logos selbst) zu entwickeln. Sogar konnte für einen Augenblick die ganze Aufgabe der Philosophie in dieser einzigen — der „Dialektik", wie sie bei Plato heißt; etwa: Entwicklung des Logischen — aufzugehen scheinen.

Allein, so gewiß sich Wissenschaft auf alles Menschliche erstreckt und, unterschiedslos in jeder Sonderrichtung der Kulturarbeit, sogar eine beherrschende Stellung mit Grund beansprucht, so ist doch ebenso gewiß nicht das Ganze der Kultur in ihr beschlossen. Dieses Ganze umfaßt, nach roher Übersicht, etwa die drei Hauptprovinzen: 1. Theorie und

Technik, welche beide sich ihrem innersten Grunde nach schwerlich voneinander trennen lassen, denn Technik ist nur Auswirkung der Theorie; 2. das Gebiet der Praxis, das besonders in den sozialen Organisationen seine gesetzmäßige Gestaltung sucht, in höchster Steigerung aber zu der Forderung einer sittlichen d. i. durchgängig gesetzmäßigen Gestaltung des ganzen handelnden Lebens des Menschen auch bis zu seiner innersten Wurzel, der „Gesinnung", sich erhebt; 3. Kunstauffassung und Kunstgestaltung. — Vielleicht ist diese Einteilung nicht durchaus erschöpfend. Als etwas Eigenes möchte etwa (nach Schleiermacher) das Spiel genannt werden, oder die freie Geselligkeit. Aber das Erstere fällt wohl mit unter einen genügend weit gefaßten Begriff der Kunst; es gehört mit ihr jedenfalls eng, etwa als Vorstufe, zusammen. Die freie Geselligkeit aber möchte wohl etwas Mittleres zwischen sozialer Ordnung und Kunst sein und eigentlich die soziale Seite der Kunst oder die künstlerische Seite der sozialen Ordnung bedeuten. Auch die Sprache — im weiten Verstande: der Ausdruck überhaupt — ist offenbar nicht ein Sondergebiet neben den genannten, sondern ein gemeinsames Element, an dem sie alle teilhaben, in dem sie alle ebenso die erste, roheste, wie die feinste, ausgearbeitetste Prägung suchen und finden; mehr eine Bedingung, ein unerläßliches Mittel der Lebendigerhaltung und Fortpflanzung des Kulturbewußtseins in der menschlichen Gemeinschaft, gleichsam ein Nährmittel für sie alle, daher, da der Zweck sich das Mittel gestaltet, auch wieder durch sie alle bedingt. Zwar kann sie auch Selbstzweck werden; aber dann fällt sie ersichtlich unter den Begriff der Kunst. Am eigenartigsten ist jedenfalls die Stellung der Religion zur humanen Kultur. Sie allein will sich dem sonst allbefassenden Gesichtspunkte der gestaltenden Arbeit nicht fügen. Zwar ist auch sie am Kulturschaffen sogar stark beteiligt; aber insoweit fällt sie durchaus unter die genannten drei Rubriken: sie ist insofern entweder

Wissenschaft, wenigstens als solche intendiert, oder eine eigene Art und Färbung sozialer Organisation (Kirche), oder eine besondere Richtung der Kunsttätigkeit. Ihr Letztes und Eigenstes aber scheint erst jenseits von diesem allen zu liegen und sich ganz in das Unfaßbare des menschlichen Innenlebens zurückzuziehen. Aber selbst als solche letzte Verinnerlichung kann sie den Zusammenhang mit allen jenen Außenwendungen, kraft der notwendigen letzten Einheit des Außen und Innen, die doch in einem menschlichen, schließlich menschheitlichen Leben sich zusammenfassen müssen, schwerlich verleugnen. Dies alles soll indessen hier, als erste Vorandeutung von Erwägungen, die im weiteren je an ihrer Stelle wiederaufzunehmen und fortzuführen sein werden, in keinem noch so eingeschränkten Sinne schon als fest behauptet werden. Auch brauchen wir davon an dieser Stelle nur das Eine: daß Wissenschaft, wie sehr immer auf das Ganze der Kultur gerichtet, doch keinesfalls deren Umfang schon ausmißt, daß also Logik, als die Philosophie der Wissenschaft, zwar notwendig die erste, aber nicht die einzige philosophische Wissenschaft sein wird.

Was ist denn Wissenschaft, im Unterschied von allem, was sonst zur menschlichen Kultur zu rechnen ist? Wir sagten: Theorie. Indessen scheint die altüberkommene Scheidung der „Vernunft" in die „theoretische" und „praktische" — erst spät und nicht mit derselben Einmütigkeit hat man beiden als gleichberechtigte dritte Art die „ästhetische" zur Seite gestellt — zunächst psychologisch zu sein, d. h. die Provinzen der Kultur nach der Haltung des Subjekts zu unterscheiden: ob es seinem Objekt bloß betrachtend gegenübersteht, oder handelnd, oder nur seinem Eindruck hingegeben und dadurch sich selbst in seinem inneren Zustand stimmend und bestimmend (denn etwas der Art scheint die ästhetische — wörtlich empfindende — Haltung zu besagen). Aber jedenfalls der ersten, uns hier besonders angehenden Unterscheidung, der der theoretischen und praktischen Vernunft, entspricht

zugleich ein sicherer Sachunterschied: die reine Betrachtung betrifft ausschließlich die Frage nach dem, was ist: ob und wie es ist und worin gegründet; während Handlung sich richtet auf das, was nicht ist, aber, wenn möglich, werden (d. h. ins Sein eintreten) soll, an sich aber und unabhängig von seinem etwa wirklichen Eintritt sein sollte.

Diesen in der Philosophie sehr geläufigen Unterschied der beiden Aussageweisen: Sein und Sollen, bis zur letzten Klarheit zu durchdringen, muß wohl zu dem Schwersten der philosophischen Aufgabe gehören und kann hier voraus nicht geleistet werden. Aber auch ihn ganz ungeprüft, eben als allgemein bekannt und unbestritten, hinzunehmen und zugrunde zu legen wird der sich nicht leicht entschließen, der sich erinnert, wie in dem so prüfungslos Hingenommenen, nie Bestrittenen gerade die ernstesten Schwierigkeiten und Verwirrungen sich zu verbergen pflegen. Doch mögen für den gegenwärtigen Zweck wenige allgemeinste Bestimmungen ausreichen.

Klar ist zunächst so viel: Wie sehr auch in letzter Betrachtung das Sollen über das Sein hinausragen, vielleicht überhaupt es bestimmen mag, so stellt doch in erster und nächster Überlegung der Gesichtspunkt des Seins sich als der einfachere und überhaupt einfachste in irgendeiner philosophischen, das heißt auf die Einheit der Erkenntnis gerichteten Erwägung dar. In aller Aussage eines Sollens ist schon ein Sein unvermeidlich mitgesetzt, und zwar dreifach. Erstens wird ein Sollen nur ausgesagt von einem Sein aus: über etwas, das ist, wird geurteilt, es solle oder sollte nicht sein, oder über etwas, das nicht ist, es solle oder sollte sein. Zweitens ist das Sollen selbst Forderung eines Sein oder Nichtseins, setzt also auch insofern, um selber verstanden werden zu können, den Sinn des Seins als verstanden voraus. Drittens aber auch, daß es (sein oder nicht sein) solle, wird beurteilt als etwas, das sei; denn das Sollen wird doch behauptet; Sein aber ist, in umfassendster

Anwendung, der Allgemeinausdruck dessen, was bejahend — Nichtsein dessen, was verneinend — behauptet wird. Also scheint in jedem Sinne das Sein dem Sollen logisch vorauszugehen. Dem entspricht, daß, sofern es eine Begründung, mithin eine Wissenschaft des Sollens überhaupt gibt, diese, eben als Begründung, als Wissenschaft, an dem allgemeinen Charakter der Theorie notwendig teilnimmt. Und dasselbe wird von der Aesthetik gelten müssen, wie auch immer ihr Gegenstand, im Verhältnis zu dem der „Theorie" sowohl wie der „Praxis", zu bestimmen sein mag. Eine Theorie des Handelns, eine Theorie der ästhetischen Gestaltung aber wird wohl auch ein Analogon von Logik darstellen müssen. In der Tat etwas wie eine Logik des Handelns scheint die Ethik, etwas wie eine Logik der künstlerischen Gestaltung die Ästhetik zu sein. Da aber dennoch beide der Logik neben-, nicht untergeordnet auftreten, so kommt es darauf an, von diesem weiten, die Ethik und Ästhetik einschließenden Sinne der Logik den engeren, der nicht diese mitumspannen soll, durch ein sicheres Merkmal zu unterscheiden. Dazu aber bedarf es offenbar eines unterscheidenden Merkmals jenes enger verstandenen „Seins", das vom Sollen, und gewiß auch von dem bisher unbenannten Gegenstande der ästhetischen Erkenntnis, verschieden sein soll.

Nun unterschieden wir schon in den grundlegenden Erwägungen des ersten Kapitels von dem abstrakten Sinne des Seins, nach welchem es überhaupt den Sinn des irgendwie, wenn nur gültig Ausgesagten bedeutet, als konkreten das Sein in der Entwicklung, im Prozeß. Natürlich ordnet auch diesem jener letzte, umfassendste, aber damit zugleich leerste Sinn des Seins sich über: auch wer ein Werden behauptet, setzt ohne Zweifel, daß das Werden „sei". Aber nur als Werden, als Prozeß ist das Sein konkret. An diesem konkreten Sein nun aber ergeben sich sofort zwei, zwar eben konkret nicht geschiedene, in der Abstraktion aber notwendig

auseinanderzuhaltende Momente; einmal die Zielrichtung des Werdens, die den Begriff des Sollens, sodann der Gang von Etappe zu Etappe des unendlichen Weges, der den gesuchten engeren Begriff des Seins (als verschieden vom Sollen) begründet. Der Weg oder Gang (die „Methode"), als auf sein unbedingtes, ewiges, also unendlich fernes Ziel gerichtet, definiert das Sollen; derselbe, nach seinen einzelnen Etappen betrachtet, der Weg, sofern er gegangen wird und man auf ihm fortkommt, jetzt zu diesem, dann zu dem und dem bedingten, wieder zu überschreitenden, mithin endlichen Ziel, ergibt das Sein, welches nicht bloß Sollen ist, im bestimmten Unterschied von diesem. Die gerade Linie, der Richtung nach, und dieselbe, als Punktreihe angesehen, gibt ein annäherndes Bild des Unterschieds. In gewissen mathematischen Betrachtungen verknüpft sich beides; man ersetzt dann die Richtung durch die Fiktion des „unendlich fernen" Punktes. Diesem entspricht in ziemlich zutreffender Analogie das unendlich ferne „Ziel" der Erkenntnis, die „Idee", unter deren Begriff hauptsächlich die Philosophie das, was „sein soll", im Unterschied von dem, was „ist", zu fassen sucht. Um nun nicht immer solcher umständlichen Nebenbestimmungen zu bedürfen, wie wir sie hier nötig hatten, benennen wir das Sein in engerer Bedeutung, das Sein gleichsam auf dem Marsche, als das der „Erfahrung"; eine Bezeichnung, die dem Sinne Kants ganz nahe bleibt und sich übrigens auch dadurch empfiehlt, daß sie die Erinnerung wachhält an das, was in der Philosophie immer das Erste und Letzte bleiben muß: das Verfahren, den gesetzmäßigen Gang oder Marsch der Erkenntnis, die „Methode". Denn Erfahren ist Verfahren, aber zu seinem (jeweiligen, bedingten) Ziele kommendes Verfahren. Das aber unterscheidet gerade das Sein der Erfahrung vom bloß Gesollten, dem Sein des unendlich fernen Ausblicks, der „Idee": daß man zu einem Ziele auch hingelangt, nicht nach ihm bloß strebt, ohne es

zu erreichen, ja, ohne nach Erreichbarkeit zu fragen. In der Vorsilbe „er-" liegt eben dies, daß man zu dem, worauf hin man „fährt" und verfährt (das heißt fort und fort fährt), auch hinreicht, es er-reicht, also, da es ums Erreichen im Bewußtsein sich handelt, es er-kennt. In dieser gehaltvollen Vorsilbe liegt allerdings auch, ja zuerst das Schöpfen aus den Urquellen der Erkenntnis; aber eben aus dem Ursprünglichen des Er-kennens, aus der Selbstschöpfung des Problems heraus muß die jedesmal gestellte Frage auch ihre er-schöpfende (aus dem Grunde des Problems heraus- und so das Problem selbst aus-schöpfende) Beantwortung finden.

Im Grunde nur ein anderer Ausdruck der ideellen Vorwegnahme des zu Erkennenden, oder der Forderung seiner „erschöpfenden" Darstellung in erreichter Erkenntnis, ist der „Gegenstand": die Voraussetzung, daß der Gegenstand „sei", da sei, an sich erkennbar, ja notwendig zu erkennen; eine Voraussetzung, die als stillschweigendes, gewöhnlich weder geahntes noch gewolltes a priori dem gemeinen Begriff der „Erfahrung" deutlich zugrunde liegt und die große Täuschung des „Dogmatismus" — zwar als solche entlarvt, aber zugleich begreiflich macht: als ob der Gegenstand „gegeben" sei, fertig da und vorhanden, ja an sich auch in unserem Bereich und nur noch durch ein unsagbares hinterdrein kommendes Tun der Erkenntnis erst in unseren vollen, gesicherten Besitz zu bringen. Wirklich ist der erreichbare, erfahrbare Gegenstand (wie sich schon zeigte und bald genauer auszuführen sein wird) nichts weniger als schlechthin „seiend". Aber gleichwohl ist die allgemeine Voraussetzung nicht grundlos, daß doch etwas erreicht werden müsse, wenn nicht Erkenntnis zur Chimäre werden solle. Herausstellen wird sich, daß das Gebiet des Erreichbaren, der Gegenstand also als erfahrbar und nicht bloß ewige Aufgabe der Erkenntnis, sich deckt mit dem Gebiete des bezüglichen Seins, zuletzt sogar unbegrenzter Bezüglichkeit; absolute Bestimmbarkeit dagegen ausschließt. Be-

ziehungen, Relationen, nur solche, sind bestimmbar, in der jeweiligen, abstrakten Begrenzung sogar abschließend bestimmbar; z. B. die Wahrheit $2 \times 2 = 4$ ist endgültig, von ihr kann nichts weggenommen, zu ihr, ohne Änderung des Problems, auch nichts hinzugetan, ihre Geltung, nämlich in dem von ihr vorausgesetzten Problembezug, kann auch durch keine Hinausrückung der jeweiligen Schranke unserer Erkenntnis verschoben oder gar überhaupt wieder in Frage gestellt werden. Und das ist nicht der Mathematik allein eigen, sondern im ganzen Bereiche der Erfahrung gibt es einen ähnlich gesicherten Fortgang der Erkenntnis, gesichert nicht bloß als Ganzes in der strengen Identität seiner Richtung, sondern auch nach seinen einzelnen Etappen, solange man diese nur genau festhält als das, was sie sind: eben Etappen auf einem Wege, der ins Unendliche weiterführt; „Abschlüsse" bloß im Sinne von Rechnungsabschlüssen, die als Unterlage dienen für weitere und weitere Rechnung, ideal genommen ohne Grenzen; Abschlüsse im Sinne des Plus ultra (Immer weiter!) und nicht des Ne plus ultra (Bis hierher und nicht weiter!).

Hier drängt nun freilich eine Frage sich mit ganzem Gewicht auf, die einem kritischen Leser vielleicht schon längst im Sinne liegt: wie will eine Logik, welche das Sein, und gerade das konkreteste Sein, das der Erfahrung, ganz in Werden, in Prozeß auflöst, es zu einer „Funktion des Denkens" macht, dem Vorwurf entgehen, daß sie, gewollt oder nicht, in einen grenzenlosen Subjektivismus verfalle? Diesem Verdacht unterliegt der Kritizismus schon von seinen Anfängen an; so oft er sich auch dagegen verwahrt hat, die Zweifel darüber wollen nicht verstummen. Es muß also diesem Bedenken zum wenigsten ein sehr verführender Schein innewohnen.

In der Tat, wenn wir erklären: für die Erkenntnis sei nichts bestimmt, was nicht sie selbst bestimmt hat, sogar Tatsachen seien zuletzt nur Näherungswerte einer unendlichen

Rechnung, in der das Bestimmbare sich dem Denken bestimme, ohne doch je zu abschließender Bestimmung zu gelangen — wie soll da nicht der Schein des Subjektivismus entstehen? Was ist subjektiver als ein solcher unendlicher Fortgang des Bestimmens, der sein Ziel, das reine, eben objektive Sein niemals erreicht? Zwar wurde andererseits gesagt: dies Werden „ist", dieser unendliche Fortgang „besteht"; der Sinn der „Methode" sei die Entwicklung immer seiender Relationen. Aber wieso entwickelt sich, was doch schon von Haus aus — vielmehr schlechthin zeitlos nur ist, nie war oder sein wird? Übrigens wurde nicht bloß von Entwicklung, sondern von ursprünglicher Erzeugung gesprochen. Damit vollends scheint das Sein gebunden zu werden an das es erzeugende Denken, also — an die Tätigkeit oder das Erlebnis, sei es des einzelnen Subjekts, oder der Gattung Mensch, im Höchstfall der Gattung „denkendes Wesen" überhaupt. Die ganze Vorstellung einer Genesis durch die „Tat" der Erkenntnis scheint subjektiven, psychologischen Ursprungs. Freilich, dem Subjekt, dem Denkenden, entsteht erst, was doch an sich, objektiv, nur ist, nie wird. Dem Zählenden entwickelt sich die Zahl, erzeugen sich alle ihre Gebilde neu und neu, die an sich doch, mit allem, was sie einschließen, von Ewigkeit zu Ewigkeit „sind", und kein Früher und Später kennen.

Also bliebe es bei der starren und toten „Wahrheit" des alten Parmenides: „Sein ist, Nichtsein ist nicht"? Gewiß wird diese Tautologieen Niemand bestreiten. Aber nicht dies starre und tote, absolute und einzige, nicht bloß alles Werden, sondern alle Mehrheit, damit auch alle Relation ausschließende Sein des eleatischen Philosophen — das einem Nichtsein zum Verwechseln ähnlich sieht — kann es sein, von dem eine „Logik" zu handeln hat; von ihm könnte es keinen sich entwickelnden Logos, keine „Dialektik" geben; mit ihm würde man in ärmlicher Tautologie ewig stecken bleiben. Das Sein des Denkens kann nur Sein der Beziehung sein;

Beziehung eben „ist", ja im letzten Grunde nur sie. Denn „Sein" bedeutet den Sinn der Aussage, aller Aussageinhalt aber ist Beziehung. Und eben aus dem Sinn der Beziehung begreift sich die Bedeutung des Seins als „Prozeß". Denn die Beziehung setzt, als solche, das, worauf bezogen, und, was bezogen wird; ihr ganzes Wesen besteht nur in dem Verhältnis von Grundsetzung und Gegensetzung. Sei auch — worauf schon so vieles hinwies — alle Beziehung zuletzt Wechselbeziehung; das heißt: möchte jede Gegensetzung in anderem Betracht wiederum Grundsetzung, jede Grundsetzung in anderem Betracht Gegensetzung sein; so bleibt doch in jedem zulässigen Betracht unumgänglich Eines das voraus —, das Andere das folgeweise Gesetzte. Kein noch so objektiver Idealismus, auch kein Realismus ist denkbar, der dieses Vor und Nach, d. h. das Verhältnis des Begründenden und Begründeten, umginge. Und da dies Verhältnis so durchgängig im ganzen Gebiete der Erkenntnis — oder des Seins — stattbat, da überhaupt nichts über ein Sein ausgesagt werden kann außerhalb des unendlichen Systems solcher Beziehungen und zwar Wechselbeziehungen, so ist allgemein das Sein nur darstellbar in logischer Voraus- und Folgesetzung; so wie das ewige Muster des rein Gedachten, die Zahl, sei es von der Eins oder der Null oder dem Unendlichen — welches selbst wieder von Anfang an im Wechselbezug äußerer und innerer Unendlichkeit gedacht werden mag — jedenfalls aber von irgend einem Urpunkt an in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit ihrer Relationen sich entwickelnd in der Wissenschaft der Arithmetik sich darstellt und überhaupt nur darstellen kann. In dieser, eben der „logischen" Entwicklung ist nichts von Zeitgang. Nicht bloß die Zeitfolge, in der die logischen Beziehungen dem jedesmal Denkenden bewußt werden, ist für sie gleichgültig; sondern sie liegt überhaupt dem ganzen Begriff der Zeit logisch voraus; dieser setzt vielmehr seinerseits die Zahl — und die logische Beziehung

überhaupt, von der die Zahl nur eine Sonderart darstellt — voraus, er wird also vielmehr seinen eigenen Ursprung erst in eben jener logischen Entwicklung haben, ohne die überhaupt kein Denken und kein denkbarer Inhalt bestände.

Es mag zunächst wie eine bloße sprachliche Ungenauigkeit empfunden werden, wenn in der Philosophie vielfach von „Denken" geredet wird, wo augenscheinlich vielmehr vom Gedachten, vom Denkinhalt die Rede ist und jede Abbiegung der Erwägung auf das Denken als Tun oder Erleben des Subjekts nur Verwirrung stiften würde. Doch läßt sich dieser Wortgebrauch eben darum schwerlich ändern, weil der Denkinhalt gar nicht anders als nach ins Unendliche fortschreitenden Relationen, mithin als Werden, nicht stehendes Sein, beschrieben und in seiner Gesetzlichkeit dargestellt werden kann. Man verstehe unter „Denken" nichts weiter als gleichsam die Folge der Ordnungsziffern, gemäß welchen die an sich rein „seienden" Relationen des zu denkenden Inhalts — eben damit ihre unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, wie es unerläßlich ist, in systematischer Vollständigkeit ausdrückbar werde — nach ihren gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnissen sich ordnen und gleichsam in Reih und Glied stellen müssen: so wird es völlig durchsichtig, in welchem genauen Sinne „das Sein eine Funktion des Denkens" ist; nämlich die Aussage über das, was ist, ist hinsichtlich ihrer Gültigkeit (d. h. des wirklichen Stattfindens des Ausgesagten) jederzeit dadurch bedingt, nach welchen Bezugspunkten sie, rein ihrem Inhalt nach, und nicht etwa bloß als jeweilige Tat oder Erlebnis dieses oder jenes aussagenden Subjekts, orientiert ist.

Der Zeitgang der Entdeckung der Wahrheiten, im geistigen Fortschritt des Individuums wie im Gesamtfortschritt der Wissenschaft (der ja nur in der idealen Gemeinschaft der wissenschaftlich Arbeitenden sich vollzieht), ist durch den Sachzusammenhang der Wahrheiten, d. h. durch die Verhältnisse

des Bedingens und Bedingtseins unter diesen, vielmehr seinerseits erst bedingt. Man kann in einem geradlinigen Gange der Gedankenentwicklung die mehr bedingte Wahrheit nicht vor der minder bedingten und für sie bedingenden erfassen. Indessen ist der Gang der Geschichte, und vollends der individuellen Gedankenentwicklung, im Einzelnen nichts weniger als geradlinig. Die Geschichte menschlicher Erkenntnis ist zugleich die Geschichte menschlicher Irrungen; sogar, da die erkennbare „Wahrheit" stets nur bedingt wahr ist, so liegt sozusagen in jeder menschlichen Wahrheit auch ein menschlicher Irrtum. Um so weniger könnte die Sachfolge der Probleme je ersetzt werden durch eine bloße Wiedergabe des Zeitganges der Denkentwicklung, sei es im Einzelnen oder in der Geschichte.

Auch auf das Problem des Irrtums — welches einige der größten Philosophen kaum weniger beschäftigt hat als das der Wahrheit — fällt durch diese Betrachtung Licht. Ist in aller menschlichen Wahrheit auch Irrtum, so wird umgekehrt in allem menschlichen Irrtum auch Wahrheit sein. Sogar alles Positive in den Aufstellungen der Wissenschaft, ja selbst im gemeinen Erkenntnislauf, muß sich als bedingte, eben nur zu eng bedingte Wahrheit verstehen lassen: unter einer bestimmten Fragestellung, für eine bestimmte Orientierung war nur diese, keine andere Entscheidung möglich, die unter einer neuen, über die vorige hinausgehenden Fragestellung, für eine weitere Orientierung allerdings nicht mehr zutrifft. Die Änderung der Fragestellung bedeutet eben die Orientierung, die perspektivische Einstellung gleichsam, nach anderen und anderen Denkpunkten; indem die Einstellung des Blicks sich fort und fort ändert, je nachdem weitere und weitere Beziehungen der Reihe nach in Betracht genommen und gedanklich bewältigt werden, muß das Ergebnis anders und anders fallen. Man wird sich dies an dem im ersten Kapitel vorgeführten Muster-

beispiel aus der Geschichte der Kosmologie leicht klarmachen können. Kant hat gerade dies Beispiel wert befunden, es zu einer eindringlichen Beleuchtung seiner radikalen Umwendung der philosophischen Fragestellung zu gebrauchen: Kopernikus ließ die Sterne in Ruh, ließ dagegen den Zuschauer, nämlich mit seinem Standort, der Erde, sich drehen; mit dieser Änderung der Orientierung ergab sich notwendig eine andere, zur früheren kontradiktorische, sie gerade auf den Kopf stellende Aussage über das Objekt. Auf gleiche Weise brachte Kant, durch Einführung der „kritischen" statt der „dogmatischen" Orientierung in die Philosophie der Erkenntnis, in dieser eine „Revolution" von nicht geringerer Tragweite hervor, wie die Entdeckung des Kopernikus sie in der Astronomie bedeutet hatte. So wird es ganz durchsichtig, wieso das Sein eine Funktion des Denkens ist, und damit doch nicht etwa der Subjektivität verfällt. Gewiß ist es die Wendung des Blicks, welche die Änderung des Aussageinhalts für das Subjekt bedingt. Aber nicht auf dieses Tun oder Erleben des Subjekts kommt es an, wenn nach der Wahrheit des Ausgesagten die Frage ist, sondern einzig auf die Bestimmtheit des Bezugs, den die Aussage, ihrem Inhalte nach, einschließt und in dem allein sie verstanden sein will. Allerdings muß das Subjekt, durch geeignete Wahl des Standortes oder Einstellung seines Blickes, den Bezug, auf den es ankommt, von sich aus erst herstellen oder gewinnen, um die für diesen bestimmten Bezug sich ergebende Ansicht für sich zu realisieren; aber die Wahrheit dieser Ansicht besteht an sich in der Sache, nämlich allemal für den vorausgesetzten Bezug. Und der im umfassenderen Bezug sich ergebende Sachverhalt ist damit der in sich „wahrere", ungefragt, ob das jedesmalige Subjekt sich zu dieser umfassenderen Ansicht erhebt oder nicht. Also besteht die Wahrheit der Erkenntnis selbst, in strengster Objektivität, völlig unabhängig vom Tun oder Erleben des

Subjekts, dennoch in einer notwendigen Folge ins Unendliche sich entwickelnder Relationen. Und das bedeutet es uns: das Sein selbst ist Prozeß, ist Methode.

Ist nun Logik, schon seit Plato, die Wissenschaft von der Methode, in diesem fortan stets von uns verstandenen prägnanten Sinne, so kann ihr Gegenstand nicht in der bloßen „Form" einer Wissenschaft, der die „Materie" gegeben wäre, gesehen werden. So freilich erscheint es bei Aristoteles und in der ganzen, von ihm ausgegangenen und wesentlich bei ihm stehen gebliebenen logischen Tradition der Jahrtausende. Da sollte die Logik bloß das „Organon" der Wissenschaften darstellen, das heißt, nur das „Werkzeug" bereitstellen, mit dem dann der Rohstoff der Wissenschaften zu bearbeiten sei. Die echte „Form" der Erkenntnis muß vielmehr, wie die Form des Kunstwerks, die Kraft beweisen, die Materie ganz in sich aufzusaugen, daß nichts mehr bloß mitgeführter Stoff, alles Gestalt, Gestalt alles sei. So haben die wahrhaft radikalen Logiker die Methode und damit die Logik verstanden: so Plato, so Descartes, so besonders Kant. Auch in diesem Sinne darf der Kritizismus das Scheltwort „Panmethodismus" sich als Lob zueignen; auch in diesem Sinne ist ihm „der Weg alles", ist Philosophie, zunächst als Logik, ihm nur Weg, nichts anderes; und wird gerade damit die Logik ihm konkret.

Unannehmbar ist daher für ihn die Meinung von einer bloß „formalen" Logik, die als solche nicht Logik des Gegenstandes wäre. Allerdings hat Kant eine solche noch gelten lassen, ja es ist von ihm eine neue Tradition einer bloß formalen Logik ausgegangen. Aber im Kerne der Sache ist gerade sie durch Kant überwunden und verabschiedet; fortan hat man, gerade mit Kants eigentlicher, nämlich der „transzendentalen" Logik, das Problem des Gegenstandes in das Zentrum der logischen Untersuchung zu stellen. Der Gegenstand soll doch Gegenstand für die Er-

kenntnis sein; als das X der Gleichung der Erkenntnis aber kann er seinem ganzen Sinne nach nur durch die Beziehung auf diese Gleichung und die bekannten Größen in ihr: die Urbegriffe und Gesetze der Erkenntnis selbst, allgemein bestimmbar werden; und das heißt: der Gegenstand ist ein Problem, vielmehr das Problem, der Logik.

Die moderne „Logistik“ geht über den Standpunkt der alten Formallogik, von dem sie allerdings den Ausgang nimmt, doch insoweit hinaus, als sie wenigstens die Mathematik noch ganz ins Gebiet des Logischen hineinnimmt. Es ist inkonsequent, wenn sie dagegen eine Logik der Erfahrung, eine Logik der Naturwissenschaft (und das wollte eben Kants „transzendentale“ Logik sein) nicht gelten lassen will. So bliebe gerade das konkreteste Sein, das Sein der Erfahrung, der Herrschaft des Denkens entzogen; oder dieses würde für es allenfalls nur gewisse Bedingungen diktieren — von denen dann gar nicht zu verstehen wäre, weshalb ein außerlogisches, an sich denkfremdes Sein sich ihnen sollte fügen müssen. Unentrinnbar würde damit die logische Gesetzlichkeit — sehr gegen die Absicht der Logistik — zu einer bloß subjektiven, psychologischen. Ist dagegen das Denken, das echte Denken, ebenso gewiß das Denken des Seins, wie das Sein, das echte Sein, das Sein des Denkens; ist der streng objektive Sinn jenes Denkens, dessen Gesetze die Logik zu entwickeln hat, ein für allemal gesichert, so fällt jede Bedenklichkeit weg, die Geltung dieser Gesetze auf das Sein auch im bestimmtesten Sinne, auf das Sein der Erfahrung, auszudehnen. Auch dieses Sein muß doch Sein des Denkens sein. Übrigens hat die Mathematik von Anfang an die Gesetze des Raumes, der Zeit, der Bewegung zu ihrer Domäne gerechnet; damit ist sie in das Gebiet der Erfahrung (im kantischen Sinne) schon längst übergetreten. Vollends mit Galileis und Newtons Vereinigung der mechanischen Prinzipien ist zu einer „reinen“ Natur-

wissenschaft der unerschütterlich feste Grund gelegt. Der Übergang, wie von der Logik zur Mathematik, so von dieser zur Mechanik ist in der Wissenschaft selbst damit schon längst zu einem streng stetigen geworden. Wie weit in gleich stetiger logischer Entwicklung zu Grundlagen auch der Physik und Chemie, der Biologie und schließlich des Ganzen der theoretischen Wissenschaften zu gelangen ist, unterliegt der Untersuchung. In dem alten, so kantischen wie platonischen und zuletzt pythagoreischen Satze, daß „in einer Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werde, als darin Mathematik anzutreffen sei", ist die einstweilige Grenze wahrlich eng und vorsichtig genug gezogen. Aber die Aufgabe ist eben damit gestellt, den Übergang auch über diese Grenze hinaus, sofern er ein stetiger bisher nicht ist, zu einem stetigen zu machen oder der Stetigkeit so viel als möglich zu nähern; und es ist keine Frage, daß dazu bedeutende Schritte gerade in jüngster Zeit geschehen sind.

Welche Erweiterung aber auch für den Herrschaftsbereich der Logik denkbar und absehbar sein mag, zuerst muß es ihr auf die endgültige Sicherung ihres Fundamentes ankommen. Diese aber ist für sie allein erreichbar durch die vorläufige Orientierung auf die „exakten" Wissenschaften: Mathematik und mathematische Naturwissenschaft. Dieser engste Problembezug, den Kant für die von ihm „transzendental" genannte Logik festgestellt hat und den die neukantische Schule behauptet, ist in der Tat keiner Willkür anheimgegeben, sondern ist darum schlechthin unerläßlich, weil eine radikale Begründung der Logik einzig auf diesem Wege möglich ist. Denn wenn die Methode des Logischen überhaupt aller Wissenschaft den Charakter als Wissenschaft erst sichert, so ist Mathematik nichts als die reine, d. h. ihre jedesmalige, begrenzte Aufgabe erschöpfende, wenn schon selbst als Aufgabe unerschöpfliche Entwicklung eben dieser Methode. Das Denken der Mathematik ist nur reines

Methodendenken, und zwar ist sie die einzige ganz reine Methodik theoretischer Erkenntnis. Sie hat jedenfalls für ihre Begriffe durchaus keine etwa denkfremde „Materie" aufzuweisen, sondern entnimmt sie rein und ausschließlich den Grundbeziehungen des Logischen selbst. Sie erschöpft zugleich, in ihrer vollständigen Entwicklung, alle Seiten des Logischen; sie umfaßt nicht etwa, wie es in ihren Anfängen allenfalls scheinen konnte, bloß die Beziehungen der Quantität, sondern, wie seit Leibniz und Kant erkannt ist, zum mindesten die der Quantität und Qualität in ihrer untrennbaren Einheit; in Wahrheit aber (in der „Funktion") auch die der (Kantischen) „Relation", und (in der Wahrscheinlichkeitslehre und der ganzen Logistik) die der „Modalität". Also nicht bloß alles Mathematische ist in der letzten Wurzel logisch, sondern auch alles Logische (hier immer im engeren Sinn, auf die theoretische Erkenntnis allein bezogen) muß mathematischer Entwicklung fähig sein. Es gibt also zwischen Logik und Mathematik gar nicht eine äußere Scheidung der Gebiete, sondern nur einen inneren Unterschied der Fragerichtung. Mathematik nämlich zielt (wie H. Graßmann bereits bestimmt hat) auf die Entwicklung des Logischen ins Besondere, Logik auf die letzte, zentrale Einheit, in die alles Logische, seinem Begriff nach, schließlich zurückgehen muß. Die zentrale Vereinigung in den Prinzipien aber und die peripherische Ausbreitung in die Konsequenzen stehen wieder unter sich in genauer Wechselbeziehung; wobei man sich nicht daran stoßen darf, daß damit die Logik selbst in den Strom der Entwicklung mithineingerissen zu werden scheint. Ihre letzten Prinzipien bleiben der Substanz nach doch immer dieselben, wenngleich der Systemzusammenhang und damit auch die Formulierung der einzelnen Prinzipien (die durch ihre Funktion im System wesentlich bedingt ist) mit der immer reicheren und vielseitigeren Entfaltung der Konsequenzen gewisse Abwandlungen erfahren wird. Solche betreffen in der

Tat nicht bloß das Äußere der Anordnung; sondern der Inhalt der Prinzipien selbst wird immer prägnanter erfaßt; ihre Intensität gleichsam muß sich steigern, wenn das einmal unverrückbar gelegte Fundament für den immer wachsenden Bau tragfähig bleiben soll. Daher muß auch das Verhältnis gegenseitiger Durchdringung zwischen Logik und Mathematik mit der Entwicklung beider nicht nur gleichen Schritt halten, sondern noch immer enger und vollständiger werden. Die neuere Ausgestaltung beider, der Logik wie der Mathematik, läßt in der Tat eine solche innere Näherung deutlich erkennen. Was aber hier von der Mathematik gesagt wurde, dasselbe muß, nach dem oben schon hierüber Bemerkten, von der Naturwissenschaft, genau so weit als sie am Charakter des Mathematischen teilnimmt, ebenfalls gelten. Und auch hier darf man sich wohl auf das Faktum berufen, daß die rein logische Begründung der Prinzipien mathematischer Naturwissenschaft in letzter Zeit Fortschritte aufzuweisen hat, welche, wieviel auch im Einzelnen hier noch dem Streit unterworfen ist, einem vernünftigen Zweifel an der Realität dieser Aufgabe überhaupt keinen Raum lassen.

Durch den bestimmten Problembezug auf die exakten Wissenschaften ist die Logik sicher verwahrt gegen die beiden Abwege des Teleologismus und des Psychologismus. Teleologie und Psychologie — die Namen selbst sollten daran erinnern — haben vielmehr ihre eigene Sicherung von jener übergeordneten Logik erst zu erwarten, von welcher die Logik engerer Bedeutung, mit der wir es hier erst zu tun haben, nur eine, aber notwendig die erste Provinz darstellt. Der Logos des Telos: die begründete Aufstellung und damit das „Sein" des Zwecks d. i. des Sollens, entspringt erst gleichsam auf der äußersten Grenze derjenigen Logik, welche das Sein in engerer Bedeutung, das Sein der Erfahrung, aufstellt und unter Gesetze bringt. Nach dem Logos der Psyche aber, das heißt nach der Gesetzlichkeit des Innenbezuges auf

das erlebende Subjekt, und damit nach dem eigenartigen Sein des Psychischen, darf vollends erst die Frage sein, nachdem die Gegenstandsbeziehung, im weiten, auch den seinsollenden Gegenstand umfassenden Sinn, ihre Grundlegung in einer Logik des Seins wie des Sollens schon gefunden hat. Aus dem Innern muß freilich wohl alles hervorquellen; aus ihm entsteht dem „Subjekt" auch erst das „Objekt" (jeder Bedeutung); aber nicht von ihm muß darum die Wissenschaft vom Objekt und der Objektivität selbst den Ausgang nehmen. Das Innenleben bliebe für sich gestaltlos; alle Gestaltung, zu der es sich durchringt, ist schon Objektivierung, nur in verschiedenen Richtungen und Abstufungen; und erst im Rückgang von der vollzogenen Objektivierung auf deren Quellen im Subjekt und seinem Erlebnis kann dieses selbst zur Erkenntnis gebracht, kann der Logos der Psyche selbst wissenschaftlich gegeben werden. Dieser Rückgang aber, diese „Subjektivierung" des Objektiven kann sich zu einer gesicherten Methode nicht erheben, wenn nicht zuvor die Methode der Objektivierung (jeder Art und Stufe) festgelegt ist. Das heißt: Psychologie als Methode ist selbst ganz und gar abhängig von der letzten, der einzig grundlegenden „Methode", der des Logos selbst; Psychologie kann Wissenschaft nur werden auf Grund der Wissenschaft des Logischen, der Logik, im weiten wie engeren Sinn. Also kann nicht umgekehrt Logik in Psychologie ihre Begründung erst zu suchen haben. Das bedarf übrigens jetzt wohl ohnehin keiner eingehenden Beweisführung mehr, da die streng unabhängige Begründung der Logik schon durch alles bis dahin Bewiesene sichergestellt ist. —

So viel über Aufgabe und Methode der Logik. Von ihrem Aufbau selbst in wenigen Strichen ein genügend deutliches Bild zu liefern, ist freilich schwer; je knapper die Darstellung ausfallen, je mehr sie in konzentrierter Zusammenfassung zu geben versuchen muß, um so weniger zugänglich

wird sie dem mit der Sache noch gar nicht vertrauten Leser sein, um so weniger also gerade ihm geben können. Doch muß davon hier wenigstens soviel gesagt werden, als erforderlich ist, um den Zusammenhang der Logik des Sollens mit der des Seins, der Logik der Idee mit der der Erfahrung zur erreichbaren Klarheit zu bringen. Auch wird es möglich sein, dabei einem nur irgendwie exakt-wissenschaftlich geschulten Denken verständlich zu bleiben.

Das Denken im Zentrum seiner Gesetzlichkeit zu fassen, ist die Aufgabe der Logik. Logisches ist in den Wissenschaften überall reichlich zu finden; Mathematik besteht, wie soeben noch gesagt wurde, ganz in nur logischer Entwickelung nur logischer Grundbeziehungen bis in die letzten zugänglichen Ableitungen. Das Urgesetz und damit die letzte Einheit des Logischen selbst aufzudecken, ist das Einzige, was als eigentümliche Aufgabe einer Logik verbleibt, die nicht den positiven Wissenschaften, namentlich auch nicht der Mathematik, vorgreifen oder in sie überhaupt aufgehen will. Diese Einheit wird aber nicht die eines einzelnen Satzes (wie Fichte's A = A) sein können, sondern nur die des letzten, zentralen Zusammenhanges der logischen Funktionen in einer zwar einzigen, aber von Haus aus mehrseitigen Grundfunktion denkender Setzung überhaupt; die Einheit also eines Systems zueinander streng korrelativer, zur Einheit der Denksetzung überhaupt sich zusammenschließender Weisen gedanklicher Setzung. Wesentlich so hat bereits Kant die Aufgabe begriffen, die er in seinem dreifachen System der Urteile, der Kategorieen und der Grundsätze zu lösen versucht. Er geht hierbei aus von dem, worin schon die überlieferte Logik den Inbegriff des Logischen gesehen hatte: vom Begriff, Urteil und Schluß. Auf diese war man gekommen, indem man zunächst am sprachlichen Ausdruck des Gedachten sich orientierte. Es war auch an sich keine ungegründete Annahme, daß, wofern der Sprachausdruck des Gedachten eine durchgängig über-

einstimmende Form aufweise, in dieser die Grundform des Denkens irgendwie abgebildet, also, trotz einiger Verhüllung, einer genügend scharfen, selbst von logischem Bewußtsein geleiteten Analyse erkennbar sein müsse. Wirklich läßt in der Grundform der Aussage, nämlich der Verknüpfung eines Prädikates mit einem Subjekt, die Urform des Denkens, die Relation, das Verhältnis von Grundsetzung und Gegensetzung, sich unschwer wiedererkennen. Doch liegt in der allzu engen Anlehnung an die Sprachform offenbar die Gefahr, daß man die Gesetzlichkeit des Denkens nicht genug bei der Wurzel faßt. Die Sprache, als Mitteilung, als soziale Schöpfung zum Verkehr der Gedanken, hat im allgemeinen keine Veranlassung, bis auf die letzten Wurzeln des Denkens zurückzugreifen; sie zeigt, wenigstens direkt, nur die fertige und vielfach bereits stark abgeschliffene Prägung der Gedanken, in der sie gleichsam auf den Markt kommen; der Verkehr der Gedanken hat aber offenbar eigene, von dem Zweck der reinen Erkenntnis verschiedene, oft mit ihm kaum harmonierende Zwecke. Er arbeitet vor allem, notgedrungen, mit schon in gewissem Maße fertig überkommenen, fest gewordenen, daher mehr oder minder erstarrten oder nur in bestimmten, engen Geleisen noch beweglichen Gedankenbildungen, läßt daher gerade von der Schöpfung der Begriffe und Begriffsverbindungen, also von dem ursprünglichsten Leben des Gedankens meist wenig genug erkennen.

Sogleich ist es ein falscher Schein, den die logische Analyse der Sprache zu sehr begünstigt, als ob der Beziehung, welche die Aussage, oder in schon mehr logischer Wendung: das Urteil, zwischen seinen Terminis (Bezugspunkten), den Begriffen, setzt (in grammatischer Sprache: Subjekt und Prädikat), notwendig diese Begriffe selbst als gegeben vorausgingen; ja daß auch die Beziehung selbst in diesen voraus gegebenen Begriffen schon an sich liegen, also aus ihnen als solchen müßte herauserkannt werden können. Das ist daher

das Erste, wogegen die scharf einschneidende Kritik Kants sich zu wenden hatte; eine Kritik, deren von ihm wohl empfundene radikale Bedeutung in der gewöhnlichen Fassung seiner These: des synthetischen, nicht analytischen Charakters des eigentlichen Erkenntnisurteils, allerdings nicht erschöpfend und überhaupt nicht einwandfrei zum Ausdruck gekommen ist. Seinen Grundgedanken dürfte die folgende Fassung zutreffend wiedergeben: In den Begriffen liegen freilich Urteile; aber nur, indem sie selbst der Niederschlag voraus schon vollzogener Urteile sind. In letztem Betracht also sind es vielmehr die Begriffe, die durch die Urteile, d. h. es sind die Bezugspunkte des Denkens, die durch die Beziehungen erst gesetzt werden. Dies Setzen aber bedeutet Bestimmen — eines, abgesehen davon (überhaupt oder wenigstens in letztem Betracht) nicht Bestimmten = X. So kommt das Denken als Schöpfung, als lebendiger Prozeß, zu sicherem Ausdruck. Also kann die Urform des Urteils nicht lauten: A = A; als ob es Sinn hätte, ein A zu setzen, ohne daß seine Identität mit sich selbst eben damit gesetzt wäre. Eher schon: X = A. Allein der Gebrauch des Gleichheitszeichens (welches hier Identität besagen soll) ist überhaupt irreleitend, sofern dadurch die Vorstellung erweckt wird, als ob zu der erst unabhängigen Setzung der Relata die Relation (hier die Identität) hinterher hinzutrete. Überdies wäre eine logische Identität von X und A sinnlos. Also vielmehr: X wird A, wird erst bestimmt, oder bestimmt sich zu einem, damit erstmals dem Denken sich feststellenden A. Das X besagt die Frage des Denkens, damit aber die ursprüngliche Richtung auf die zu vollziehende Bestimmung; in dieser aber liegt schon der Hinweis auf den geforderten Denkzusammenhang, und damit auf die notwendige Wechselbezüglichkeit sogar aller Grundmomente des Denkens, somit auf das Ganze des Prozesses, in dem alle seine Gebilde ihm erst entstehen sollen: also auf das Denken als Schaffen, nicht bloßes Entgegennehmen fertiger Gegeben-

heiten. Das erst ist der vertiefte Sinn der „synthetischen" Natur der Erkenntnis, der freilich in diesem Ausdruck selbst und in den meisten Ausführungen, die sich darüber bei Kant finden, einigermaßen versteckt bleibt. Schon das Haften am „Urteil" droht diesen ernsteren Sinn des Synthetischen zu verflachen. Urteilen ist überhaupt nichts Einfaches; es faßt in dichter Zusammenpressung eigentlich das ganze, durch strengen, allseitigen Wechselbezug geeinte System der Grundfunktionen des Denkens in sich zusammen: die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität (um es, vorerst ohne nähere Erklärung und Rechtfertigung, in der geläufigen Terminologie Kants auszudrücken). Also läßt sich, so wenig wie vom Begriff, vom Urteil, als Gattungsbegriff des Denkens, der dann in seine Arten nur auseinanderzufalten wäre, ausgehen; sondern aus dem System der Seiten oder Richtungen, die der ursprüngliche Prozeß des Bestimmens in sich vereinigt, hat die Logik, wenn sie radikal zu Werke gehen will, das Urteil, und mit diesem zugleich den Begriff, erst aufzubauen.

Halten wir für diesen Urakt der denkenden Bestimmung den kantischen Namen: „synthetische Einheit" oder „Einheit der Synthesis" fest, so soll damit nur dies gesagt sein: daß alle Bestimmung des Unbestimmten (d. h. Erkenntnis des zu Erkennenden) sich notwendig vollziehe als Sonderung und zugleich Vereinigung: Sonderung, in der die Vereinigung, Vereinigung, in der die Sonderung erhalten bleibe.[1]) Nicht also das zu Bestimmende ist „gegeben" als „Mannigfaltiges", dessen Vereinigung nur noch dem Denken zu leisten übrig bliebe, wie es bei Kant wenigstens scheinen kann; sondern jede noch so einfache Setzung des Denkens setzt eine Einheit eines Mannigfaltigen. Das „Gegebene" (zu Bestimmende) bedeutet nichts mehr als das

[1]) Nach H. Cohens treffender Formulierung (Logik S. 52).

Gefragte, das Aufgegebene. Den vollen Sinn dieser Frage, dieser Aufgabe, enthüllt erst die Antwort; so wie das Rätsel sich erst versteht aus seiner Auflösung, die dennoch in ihm selbst gelegen haben muß, da es sonst seine sichere Auflösung nicht hätte finden können.

Warum nun eben dies: die „Einheit eines Mannigfaltigen", oder der Wechselbezug der Sonderung und Vereinigung, das Letzte ist, wohinter nicht weiter zurückzufragen, wird durch folgende Erwägung klar: die Forderung eines solchen Letzten — oder, je nach Auffassung, Ersten oder Denkanfangs („Prinzips") — schließt selbst eben dies ein; der „Grund", das Fundament, der Quell oder Ursprung — welchen Ausdruck man nur wählen mag für das Letzte, wonach in der Erkenntnis zu fragen, — der Sinn des Fragens überhaupt, der Sinn überhaupt eines Sinns: dies alles bedeutet (wie wir uns schon überzeugten) nichts anderes als die Forderung des gedanklichen Zusammenhanges; dessen Existenz wird also immer vom Denken vorausgesetzt; sie muß vorausgesetzt werden, da man nicht denken kann, ohne das vorauszusetzen, was überhaupt den Sinn des Denkens allein ausmacht.[1])

Nach welchem Gesichtspunkt aber soll nun die Auseinanderlegung dieser Urfunktion des Denkens in ihre Sonderrichtungen erfolgen? Eben nach diesem Gesichtspunkt: der Auseinanderlegung selbst, in der gerade das Denken sich als „Funktion", als ins Unendliche sich entwickelnder Prozeß erweist. Wir sahen schon, wie aus der Relation, als der allgemeinen Grundform des Denkens überhaupt, das Denken als Prozeß eben damit hervorgeht, daß man sich besinnt: die Relation ist nicht Relation zwischen Absoluten; die Grundsetzung in einer gegebenen Relation ist Grundsetzung nur für diese; für eine andere kann sie ebensowohl Gegensetzung, oder die Gegensetzung Grundsetzung werden.

[1]) Vgl. Grundl. II, §§ 1–5.

So ergibt sich schon die gleichartige und zwar in sich unbeschränkte Fortsetzbarkeit, zugleich auch Umkehrbarkeit der Relation; und damit tut bereits eine unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeit derselben sich auf. In jeder solchen Entwicklung aber werden notwendig diese drei Stufen sich unterscheiden lassen: erstens die Grundsetzung, als Ausdruck des Einsatzes des Verfahrens überhaupt; sodann der Fortgang durch Grundsetzung und Gegensetzung, in streng gesetzmäßiger Wiederkehr dieser selben Urbeziehung, und zwar in doppelter Richtung, vor- und zurückschreitend; endlich der Abschluß im jeweils erreichten, wenngleich nie endgültigen Ergebnis des Prozesses, allemal so weit er vollzogen ist.

Dieser notwendige Dreischritt aber stellt sich zunächst am einfachen Grundakt der synthetischen Vereinigung in zwei Hauptrichtungen dar: nach den beiden von Anfang an in ihr zu unterscheidenden Richtungen der Sonderung und der Vereinigung, oder gleichsam in peripherischer und zentraler Richtung. In der Richtung der Sonderung ergibt die Erstsetzung eben dies: den Begriff des Ersten, oder des Einen im Sinne des Erstgesetzten; dessen, zu dem das Andere eben das Andere d. h. Folgende ist. Die Folgesetzung ergibt ebenso diesen Begriff selbst: der Folge und damit der Setzung eines Folgenden (Zweiten) und wiederum Folgenden (Dritten) u. s. f., also die Reihensetzung, die am deutlichsten die Funktion der Auseinanderhaltung selbst (d. i. Setzung des Einen und Anderen, des Einen als Einen zum Anderen, des Anderen als Anderen zum Einen) ausdrückt. Der Zusammenschluß endlich ergibt den Begriff des Zusammen, des Einen oder der Einheit im Sinne des Vereins (Unio) oder des Ganzen (Totale) aus den aneinandergereihten Einzelsetzungen. Wie in diesem Dreischritt das mächtige Verfahren der Zahl sich begründet: als Einheit im Sinne der Eins oder der Einzahl, dann Mehrheit (von Einzelnen), endlich wiederum Ein-

heit aus Mehreren (bestimmte Vielheit), ist leicht ersichtlich und hier nicht weiter zu verfolgen.[1])

Ergibt somit die Sonderung im Denken, als Sonderung, die reinen Grundbegriffe der Quantität, so ist es die Vereinigung im Denken, als Vereinigung, welche zur Qualität führt. Beide müssen darum in ebenso unaufhebbarer konkreter Einheit verbleiben, wie im Denken Sonderung und Vereinigung eins und untrennbar sind. Sie müssen gleichwohl in reiner Abstraktion auseinandergehalten werden können, da doch Sonderung und Vereinigung nicht bloß verschiedene, sondern einander entgegengesetzte Denkrichtungen sind und bleiben; nach der wiederholt schon von uns gebrauchten, übrigens uralten Analogie: die Richtung zur Peripherie und zum Zentrum. Die Reinheit dieser Entgegensetzung aber verlangt, daß beide auch im Stufengang ihrer Entwicklung sich genau korrespondieren. Es muß also zuerst, wie eine quantitative, so eine qualitative Grundsetzung geben, welche den Einsatz des qualitativen Verfahrens überhaupt, das Erste der Qualität vertritt: die schlichte Setzung von etwas der Qualität nach Einem. Diese Art der Setzung ist bekannt unter dem Namen der Identität, die man stets, als Einheit der Qualität, der numerischen Einheit parallel und zugleich ihr gegenübergestellt, dabei aber als von ihr konkret untrennbar anerkannt hat: „Eins und Dasselbe" gehören zusammen; damit daß, und in eben dem Bezug, in welchem etwas (qualitativ) Dasselbe ist, ist es auch (quantitativ) Eines; umgekehrt, um der Zahl nach Eines zu sein, muß es, genau in dem Bezug, in dem es als Eines gerechnet wird, auch Dasselbe sein; ist es nicht mehr Dasselbe, so ist es auch nicht mehr Eines. In gleich strenger Korrelation entspricht zweitens

[1]) Ein für alle Mal sei für den logischen Aufbau der exakten Wissenschaften nach den hier nur in äußerster Kürze dargelegten Prinzipien auf das Buch: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig, Teubner, 1910) verwiesen.

der (quantitativen) Mehrheit die (qualitative) Verschiedenheit, also der quantitativen auch eine qualitative Reihenbildung. Ein Mehreres muß genau in der Hinsicht, in der es als Mehreres gezählt wird, auch unterschieden werden können: eine Folge von Setzungen muß, wie der Zahl nach, so auch nach irgendwelchen Inhaltsbestimmtheiten (wozu auch Orts- und Zeitbestimmung gehört) sich abstufen; das Eine, die Zwei und die Mehreren müssen stets auch nach irgendwelchen inhaltlichen Merkmalen Eines, Zwei oder Mehrere sein. Und so muß unentrinnbar auch das Dritte in der Qualität sich wiederfinden: die Wiedervereinigung des in der Reihe nur Auseinandergehaltenen; diese muß also eine qualitative Einheit des qualitativ Mehreren, eine Identität des Verschiedenen darstellen. In der Sprache der Logik ist sie bekannt unter dem Namen der Gattung, die als qualitative Einheit (Vereinigung) sich scharf abhebt von der bloß quantitativen, als zentrale von der bloß peripherischen, als innere von der äußeren. Man kann sie die komprehensive (das Mannigfaltige von innen her zusammenbegreifende) im Unterschied von der kompositiven (auf bloß äußerem Zusammentun beruhenden) Einheit nennen. So bedeutet der Stufengang der Qualität den Rückgang zum Ursprung, die zentrale Vertiefung der Erkenntnis, während der der Quantität vielmehr die Entwicklung aus dem Ursprung, und damit die peripherische Erweiterung der Erkenntnis in der einfachen Grundform ihrer Gesetzlichkeit darstellt.

Quantität und Qualität, in dieser engen Einheit genommen, enthalten nun anscheinend schon die zulänglichen Grundlagen nicht bloß für die Zahl, sondern selbst für die Größe, nämlich als „veränderliche", daher auch „unendliche" und „unendlichkleine". Das sind die Elemente des Mathematischen; aber doch noch nicht die zureichenden Bedingungen für den logischen Aufbau der Mathematik auch

nur als Arithmetik und Algebra. Sondern dazu bedarf es noch eines dritten Denkverfahrens, welches nicht nur die Größe überhaupt aufzustellen, sondern Beziehungen unter Größen in mannigfacher Richtung zu entwickeln und der Herrschaft des Gesetzes zu unterwerfen ermöglicht. Die Zahl und die Größe kommen erst zur Entfaltung, besonders auch der unterscheidende Sinn der Größe als veränderlicher wird erst klar und präzis in dem Begriff, der vielleicht mehr noch als der der Zahl und der Größe das einigende Zentrum der heutigen Mathematik bildet: in dem Begriffe der Funktion. Sie ist der mathematische Ausdruck des logischen Verfahrens, welches bei Kant den Namen der „Relation" führt, die eigentlich nicht die Relation überhaupt (denn Relationen sind auch die Quantität und die Qualität), sondern die Relation der Relation bedeutet. Nicht Beziehung überhaupt erst herzustellen, sondern Beziehungen erster Ordnung (d. h. quantitativ-qualitative) unter sich wieder in Beziehungen höherer Ordnung zu setzen, ist ihre Aufgabe. Also nicht mehr um einen noch anderen Ausdruck der einfachen „Synthesis eines Mannigfaltigen" kann es sich handeln — diese ist in dem Doppelverfahren der Quantität und Qualität in der Tat erschöpft; sondern darum: unter synthetischen Einheiten der beschriebenen einfachsten Art wiederum synthetische Einheit zu stiften; Systeme von Glied zu Glied fortwirkender Beziehungen zu schaffen, in welchen je eine Synthese eine andere bestimmt. Ordnung des Einen nach (d. h. gemäß) dem Anderen in geregelter Folge, und wiederum Ordnung solcher Ordnungen, bis zum (wenngleich immer nur relativen) Abschluß in einer Gesamtordnung: das ist die Aufgabe der „Synthesis der Relation"; Ordnung also nicht bloß der Glieder je in einer Reihe, sondern ganzer, in sich schon irgendwie geordneter Reihen zu einander je in den korrespondierenden Gliedern, und endlich Zusammenschluß vieler solcher Reihen in einem Reihensystem. Daraus ergibt sich für die Mathematik die Funktion, für die Natur-

wissenschaft aber das Gesetz. Denn auch um das bloße „Verfahren" der Mathematik zur „Erfahrung" zu vertiefen, ist die „Relation" das unerläßliche und entscheidende Mittel; nicht als ob das reine Verfahren des Denkens mit einem denkfremden Stoff gleichsam in zeugende Verbindung träte; sondern indem dies reine Verfahren selbst erst zu seiner vollen Prägnanz sich entwickelt. Diese erreicht es eben solange nicht, als es nur „den" Gegenstand überhaupt hinstellt und als solchen nach Quantität und Qualität zur Bestimmung bringt; sondern erst damit, daß es „die" Gegenstände, als in gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen einander bestimmend, darstellt, ja erdenkt. Daher handelt es sich hier stets um konditionale Bestimmungen: Wenn A, dann B: also nicht nur um den Aufbau einzelner Veränderungsreihen, sondern um Verknüpfungen unter solchen, gemäß welchen sie nicht wirkungslos nebeneinander herlaufen, sondern eine auf die andere „dynamischen" Einfluß gewinnt.

Da aber der Prozeß dieser Bestimmung wiederum dem allgemeinen Gesetze der synthetischen Einheit unterliegt, so muß ein Stufengang, parallel dem der Quantität und der Qualität, auch für den Prozeß der Relation sich ergeben. Nämlich es wird zuerst wieder ein bloßer Ansatz, eine Erstsetzung als Grundlage für eine Relation von Reihe zu Reihe überhaupt, mithin eine Reihe als Grund- oder Maßreihe erfordert; demnächst ein geregelter Fortschritt, gemäß welchem Reihe um Reihe, in vorerst unbestimmter aber auch unbeschränkter Folge, bestimmbar wird; endlich ein Abschluß in einem Reihensystem, in genau entsprechendem Sinne, wie ein solcher in der Quantität und Qualität sich zeigte: nicht als Ende des Prozesses, sondern bloß als Etappe auf dem Marsche der Erkenntnis, indem das Ziel eines vollbrachten Denkganges wieder zum Ausgang wird für einen neuen, und so, grundsätzlich ohne Schranken, weiter.

Der erste Schritt also wird sein müssen die Aufstellung

einer Grundreihe gleichsam als Skala, in welche der Verlauf der miteinander dynamisch zu verknüpfenden Veränderungsreihen sich eintrage. Es ist die uralte Forderung eines Beharrenden als Grundlage der Bestimmbarkeit der Veränderung selbst, jeder Veränderung, die in dem einzigen Systemzusammenhange ihrer aller ihre sichere Stelle finden soll. (Grundsatz der Substanzialität.) Gemäß diesem fundamentalen Erfordernis ergeben sich zwingend die Grundvoraussetzungen zum Aufbau einer „Natur": die einzige, absolute Zeit, der einzige, absolute Raum, und als Element einer jeden Darstellung der zeit-räumlichen Veränderung oder Bewegung, die Beharrung der Bewegung in strenger Gleichförmigkeit in der geraden Linie. Doch dies kann, wie alles weitere, was den Aufbau der Mechanik als reiner Grundwissenschaft von der Natur betrifft, hier nur gerade angedeutet werden.

Das Zweite ist die gesetzmäßige Beziehung, gemäß welcher in jeder neuen Reihe die Glieder nacheinander sich ordnen, nämlich ihre Abfolge selbst, je entsprechend der in einer vorausgehenden Reihe, sich feststellt. Diese zunächst einseitig in der Folge der Zeit sich darstellende Abhängigkeit ist bekannt unter dem Namen der Kausalität. Denn die Ursache bedeutet, seit Hume und Kant, nichts als das gesetzmäßig Vorhergehende (Antecedens), die Wirkung nichts als das gesetzmäßig Folgende (Konsequens). Indem aber diese Forderung für alle parallelen Veränderungsreihen nicht bloß gleichermaßen und mit gleicher verbindlicher Kraft, sondern auch hinsichtlich ihrer Wechselbeziehung gelten muß, vertieft sich die zunächst auf die Folgeordnung in der einzelnen Reihe gerichtete Kausalität zur Wechselwirkung, welche erst eine durchgängige dynamische Beziehung zwischen sämtlichen in einem System vereinigten Reihen herstellt. Daß dadurch auch die Forderung der Kausalität eigentlich erst erfüllbar, ja selbst der Ansatz eines Beharrlichen erst endgültig gerechtfertigt

wird, ist nur, was wir erwarten mußten. Denn in jedem der drei Grundverfahren hat die erste Stufe nur die Bedeutung der Voraussetzung, die in der Durchführung durch die zweite zur dritten erst sich zu bewähren und damit endgültig zu sichern hat.

Demnach sind Zeit und Raum nicht etwa unabhängig von der dynamischen Verknüpfung der Erscheinungen „gegeben", sondern gerade als „gegeben" im echten Sinne, das heißt nach ihrem Existenzbezug, sind sie durch die dynamische Verknüpfung erst darzustellen. Anders erscheint es freilich bei Kant, wenn er Zeit und Raum als reine Formen der „Anschauung" von den reinen „Verstandesbegriffen" unterscheidet und, als eigene „Bedingungen" von Seiten der Sinnlichkeit für die gültige Ausübung der Verstandesfunktionen, von diesen trennt, ja sogar ihnen voranstellt. Aber in der Durchführung kommt es auch bei ihm klar zutage, daß nicht bloß die zeit-räumliche Ordnung der Erscheinungen im besonderen durch das ganze System der synthetischen Funktionen des Denkens erst vollbracht wird, sondern daß auch jene reinen „Anschauungen" selbst, eben als reine, in ihrer unendlichen und dabei streng einheitlichen Entfaltung durch diesen ganzen komplizierten Prozeß des reinen Denkens erst zur Vollziehung gelangen. Wird doch schon die Mathematik der Zeit und des Raumes (und nicht etwa nur ihre Funktion in der Dynamik, ihre Bedeutung als Grundlage einer „Natur" als Objektes des „Verstandes", nämlich des wissenschaftlichen) erst durch die reinen Verstandesgesetze (obwohl in Rückbeziehung auf die Gesetze der reinen Anschauung), nach Kants eigener Behauptung, begründet. In letztem Betracht sind also auch für Kant selbst Zeit und Raum nicht jene festen Schemata, welche, als ein eingeborener Besitz unseres Anschauungsvermögens, oder doch nach einem ursprünglichen „Gesetze" desselben, unserer sinnlichen Vorstellung der Dinge gleichwie ein voraus feststehendes Gradnetz sich zwangsweise auflegen

(wie man es meist verstanden hat und wie es durch manche Formulierungen der „transzendentalen Ästhetik" auch nahegelegt wird); sondern diese Ordnungen selbst *entstehen* erst in der Entfaltung des ganzen synthetischen Prozesses, in dem die „Natur" sich dem „Verstande" auferbaut; jedoch nicht als ein nachträgliches Ergebnis der Naturordnung, sondern in ihrer Gesetzmäßigkeit sie ursprünglich mitbedingend. Wenn Kant sie gleichwohl nicht dem Systeme der reinen Funktionen des Denkens eingefügt oder aus diesem irgendwie zu begründen versucht hat, so hat dies seinen berechtigten Grund darin, daß sie nicht mit diesen den Charakter *allgemeiner Gesetze* teilen; daß sie nicht, in Kants Sprache, „Funktionen" bedeuten, sondern allen Allgemeinheitsfunktionen des bloßen Denkens gegenüber eine eigenartige „Bedingung möglicher Erfahrung" darstellen, nämlich die des letzten Zusammenschlusses der jenen reinen „Funktionen" gemäß zu denkenden Gegenstände in der strengen *Einzigkeit* der (eben ihrem ganzen Begriff nach einzigen) zeit-räumlichen Ordnung des *Existierenden*; eine Bedingung, in deren Erfüllung erst der Verstand selbst „*realisiert*" wird, sein bloßes generelles „Verfahren" (nach „Regeln" der Einheit) erst zur „Erfahrung" sich vollendet, und so der Gegenstand „unmittelbar", als er selbst, nicht in der bloßen Mittelbarkeit allgemeiner Regeln für den Verstand, dargestellt wird. Mit der Betonung dieses Unterschiedes des Einzigkeitscharakters der „Anschauung" von dem generellen Funktionscharakter reiner Denkbegriffe bleibt Kant ganz im Recht, auch wenn man — dem Buchstaben nach gegen ihn, aber vielleicht ganz mit ihm einig im letzten Sachgrund, einig jedenfalls mit der idealistischen Grundtendenz seiner gesamten Erfahrungstheorie — behauptet, daß diese Forderung der Einzigkeit selbst nichts als der letzte, konzentrierteste Ausdruck der *Einheitsforderung des Denkens*, daß also „reine Anschauung" nur die Vollendung des „reinen Denkens", in der Tat erst seine volle „Realisierung", nicht

aber eine ihm an sich fremde, von außen her ihm gestellte „Bedingung" seiner Anwendung auf — wohl gar außer ihm voraus schon daseiende und „gegebene" — Gegenstände bedeute. Erkenntnis des zu Erkennenden (d. i. des Gegenstandes) ist doch nach Kants eigener, schlechterdings im idealistischen Sinne entscheidender Feststellung nichts als Bestimmung des zu Bestimmenden; jene Einzigkeit des „Gegenstandes" also, welche als „Bedingungen" die Einzigkeit der Zeit- und Raumordnung einschließt, kann gar nichts anderes bedeuten als die vollendete Bestimmung: die Bestimmung, in der nichts unbestimmt bleiben soll. Ist „Bestimmung des Unbestimmten" die Leistung des Denkens, wie sollte die vollendete Bestimmung durch eine andere Instanz als eben das Denken, in seiner reinsten, uneingeschränkten Durchführung, geleistet werden können? Nur der bloße, allgemeine Ausspruch der Gesetze des Bestimmens vollführt nicht selber die Bestimmung; ihr wirklicher Vollzug aber ist es, den bei Kant die „Anschauung" vertritt. Dieser ist darum nicht weniger, sondern nur noch viel mehr Bestimmung, die Bestimmung, in der nichts unbestimmt bleibt; mithin Denken, das Denken, in dem nichts ungedacht bleibt.[1]) Aber eben darum müßte die „reine Anschauung" (wenn überhaupt diese Unterscheidung stehen bleibt) ihre Stelle im System nicht vor, sondern erst nach den reinen Funktionen des Denkens haben. Sie vertritt die notwendige Einheit der Erfahrung — derselben Erfahrung, die durch die allgemeine Funktion des Denkens nur überhaupt „möglich" gemacht wird — im genauen Sinne der Einzigkeit der geforderten Bestimmung, nämlich als vollendeter; jene Einheit, die in dem kantischen Satze sich ausdrückt: „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als in durchgängigem und gesetzmäßigem Zusammenhange vorgestellt werden, ebenso wie nur ein Raum

[1]) Vgl. Grundl. S. 274.

und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinungen und alle Verhältnisse des Seins und Nichtseins stattfinden". Dieser Satz wäre, nach dem Gesagten, dahin zu verschärfen: daß die Einheit der Zeit und des Raumes nicht eine etwa voraus schon erfüllte Bedingung der Einheit der Erfahrung ist, sondern eine solche, die in und mit dieser ihre Erfüllung erst sucht, sonst aber, vor ihr voraus, nur eben als „Bedingung", im Sinne der Forderung oder des Erfordernisses, „gegeben" ist.

Damit aber stehen wir schon vor der letzten und entscheidenden Frage einer Logik der Erfahrung, der Frage nach der Begründung des Existenzurteils. Im kantischen System ist es die Lehre der Modalität, welche auf diese Frage Antwort geben will. Möglichkeit, Wirklichkeit (= Existenz) und Notwendigkeit: in diesen drei Stufen habe die Bestimmung des Gegenstandes im methodischen Gange der Erfahrung sich zu vollziehen. Die Existenz steht hier offenbar im Zentrum der Erwägung, denn die Möglichkeit und Notwendigkeit ist eben Möglichkeit und Notwendigkeit der Existenz. — Weder über die sachliche Richtigkeit der Behauptung noch über die Begründung dieses Stufenganges im allgemeinen kann ein ernster Zweifel obwalten. Die Arbeit der Wissenschaft kennt ihn genau: Hypothese, Tatsache, Gesetz sind die geläufigen Benennungen. Es kann dem ganzen sonstigen Inhalt nach derselbe Satz sein, der nach diesem dreifach abgestuften Geltungsanspruch, als (mögliche) Hypothese, als (wirkliche) Tatsache, oder als (notwendiges) Gesetz ausgesprochen wird; danach modelt sich der Sinn der Aufstellung, nämlich in Hinsicht des Gegenstandscharakters, den sie vertreten will. Dieser Stufenunterschied drückt aber wieder nach einer neuen Seite den allgemeinen Stufengang des synthetischen Prozesses überhaupt aus, nur diesmal nicht einer besonderen Art oder Richtung oder auch einer weiteren Komplikation desselben, sondern des ganzen Prozesses, eben als des Prozesses der Darstellung des Gegenstandes in möglicher Erfahrung.

Die Hypothese (der wissenschaftliche Ausdruck der Möglichkeit) steht noch sehr nahe der Frage: sie formuliert vielmehr erst das zu Erweisende, als daß sie für sich schon etwas beweisen wollte. Aber sie geht über die bloße Frage doch insofern hinaus, als sie den Prozeß, der die Frage zur Entscheidung bringen soll, wenigstens einleitet; nämlich sie setzt, es sei so: so muß dann dieser Ansatz sich in der Durchführung bewähren, oder aber seine Undurchführbarkeit sich herausstellen, mit der er dann, auch als bloß möglicher, nicht länger bestehen kann. Die Durchführung des so eingeleiteten Prozesses aber, das wirkliche Beschreiten des Weges des Beweises ist es eigentlich, was „Erfahrung" selbst, als fortschreitendes „Verfahren", begründet. Der Kern des Erfahrungsbeweises aber, der „empirischen" Bewährung liegt im Experiment. Das Experiment antwortet stets auf eine voraus gestellte Frage, oder entscheidet über eine voraus aufgestellte, im Denken gesetzte Möglichkeit, also Hypothese. Der Weg des Experimentes, das „Fiat experimentum!" ist daher der deutlichste Ausdruck der zweiten Modalitätsstufe. Sie bedeutet den Vollzug jener Determination, die als der Weg des Existenzbeweises sich oben schon herausstellte. Diese Determination kann freilich, als empirische, niemals schlechthin abschließend sein. Es bestimmt sich auf jeder folgenden Stufe, was auf einer voraufgehenden in Unbestimmtheit verblieben war; damit schließt sich der Kreis der Möglichkeiten enger und enger; und wenn nun der Punkt erreicht ist, wo eine fernere Determination aus dem, was vorliegt, nicht vollziehbar und nach dem gegebenen Stand der Frage nicht gefordert ist, so sprechen wir von „festgestellter" Tatsache. Aber absolut fest steht die Tatsache niemals; fest bleibt sie genau nur so lange, als eine bestimmte Summe von Voraussetzungen fest bleibt; erweitert sich, mit den Voraussetzungen der Frage, die Frage selbst, so wird die vorige Antwort alsbald nicht mehr genügen und, was eben noch

feststehende Tatsache war, von neuem Problem werden. Auch dafür mag das früher betrachtete weltgeschichtliche Beispiel zum Belege dienen. — Die dritte Stufe endlich bezeichnet auch hier der vorläufige Abschluß, der, wie öfter gesagt, als „Rechnungsabschluß" nur die nunmehr gesicherte Grundlage bedeutet für einen neuen Stufengang, gleichartig dem vorigen, und so grundsätzlich ohne Schranken weiter. Dieser Stufe gehört besonders das Verfahren des eigentlichen Beweisens, im engeren Sinne der Deduktion, an. Denn die Induktion, in strengster Fassung der Experimentalbeweis, war ja bereits die Leistung der zweiten Modalitätsstufe. Ihr ist es eigentümlich, daß sie als solche unabgeschlossen bleibt; um so mehr fordert sie den Abschluß, je für einen bestimmt begrenzten Zusammenhang empirischer Fragen, der dann aber notwendig die Form der Deduktion annimmt. Denn die Induktion zielt nur auf den Gewinn eines neuen Obersatzes, aus dem die „Tatsache" deduktiv „folgen" muß. Der deduktive Beweis aber, die Aristotelische „Apodeixis", ist es, wonach das „apodiktische Urteil", als das Urteil der „Notwendigkeit", bei Kant benannt ist. Die Notwendigkeit der Tatsache bedeutet demnach ihre Feststellung im Gesetz, aus dem sie fortan deduktiv „bewiesen" ist.

Damit schließt sich der Kreis der logischen Grundfunktionen; die Aufgabe, den Prozeß der Erfahrung in der Grundlage seiner Gesetzlichkeit darzustellen, ist gelöst; „mögliche" Erfahrung ist selbst deduzierbar geworden, sie hat den Grund ihrer Wirklichkeit und Notwendigkeit damit erreicht.

Die idealistische Konsequenz dieser ganzen Deduktion wird sich dem nachdenklichen Leser schon aufgedrängt haben. Wirklichkeit oder Existenz, so wurde gesagt, bedeute abschließende Bestimmung, eine Bestimmung, die nichts in Unbestimmtheit beläßt. Statt dessen ergab sich als Verfahren des Wirklichkeitsbeweises in „möglicher Erfahrung" zwar eine Determination, aber eine nie zum Abschluß kommende. Denn

auch die „Notwendigkeit" bedeutet ja keinen unbedingten Abschluß, sondern nur den einstweiligen Stillstand auf der je erreichten Stufe des in Wahrheit unendlichen, also ewig unvollendbaren Prozesses der Erfahrung. Also bleibt die feststehende Tatsache, die Wirklichkeit oder Existenz, im Grunde ein unerfülltes, nie erfüllbares Ideal der empirischen Erkenntnis. Im ewigen Prozeß der Erfahrung kann ja die Forderung der Einzigkeit der Bestimmung nie als schlechthin erfüllt, also die Tatsache nie als schlechthin erkannt gelten. Die Forderung letztgültiger Bestimmung besteht zwar zu Recht; da aber ihre Erfüllung die Bedingungen möglicher Erfahrung schlechthin übersteigt, so ist damit nichts mehr als die äußerste Grenze bezeichnet, zu der mögliche Erfahrung, ihrem eigenen Gesetz zufolge, nur ewig hinstrebt, ohne sie je zu erreichen. Wäre sie erreichbar, so wäre damit der Gegenstand der Erfahrung, nach dem, was er „an sich selbst", d. h. der reinen Forderung des Denkens gemäß, sein würde, erkannt. Aber dieser Gegenstand, wie er schlechthin bestimmt wäre, Kants „Ding an sich", bleibt — wie es ja das berühmte Ergebnis der kantischen „Kritik" war — für „mögliche Erfahrung" ewig unerreichbar.

Damit bestätigt sich indessen nur das idealistische Resultat dieser ganzen Logik der Erfahrung, das freilich dem natürlichen Dogmatismus sei es der Empirie oder der Metaphysik wenig nach dem Sinne ist. Vor allem ist es der Glaube an die absolute Tatsache, den es zu überwinden gilt. Die Festigkeit der Tatsache erschöpft sich darin, daß sie die Antwort gibt auf die bestimmt gestellte Frage der Erkenntnis; eine Antwort, die so wenig endgültig ist oder je sein könnte, wie die Frage selbst. In jedem Fall aber beruht diese Antwort auf einer ganz bestimmten Verknüpfung von Denkbestimmungen. Diese „geben" eigentlich erst die Tatsache, nicht sind es die Tatsachen, die ihrerseits dem Denken die Bestimmung geben. Das wäre im besten Falle Tautologie:

das Denken erreicht die letzte ihm erreichbare Bestimmung, indem die „Tatsache" sich ihm bestimmt. Zwar pflegt hier eine andere Erkenntnisinstanz angerufen zu werden, die unabhängig vom Denken über die Tatsächlichkeit des Gedachten entscheide: die „Wahrnehmung". Aber die Wahrnehmung ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck eben des Problems, auf das erst der dreistufige Prozeß der Modalität, fußend auf dem ganzen Inbegriff der synthetischen Grundmomente: auf Quantität, Qualität und Relation, die logisch zulängliche Antwort gibt. Das vermeinte Datum der Wahrnehmung soll eben die Determination des Erfahrungsgegenstandes nach Quantität, Qualität, Relation, nach Zeit, Ort usw. erbringen. Aber diese Determination verlangt durchaus im Denken, als Denken vollzogen zu werden; Wahrnehmung, abseits vom Denken, bedeutet entweder nur die Forderung, oder die gewagte Vorwegnahme jener Determination, die im Prozeß der Wissenschaft das Denken selbst erst vollführt. Solche Vorwegnahme ist freilich unvermeidlich im praktischen Leben; unvermeidlich auch im ersten Ansatz der Wissenschaft; aber sie bedeutet für sie nicht mehr als eben einen allerersten Ansatz, eine höchst primitive Hypothese. Gerade je genauer es die Wissenschaft mit der Forderung der Tatsächlichkeit nahm, um so klarer mußte sie sich darüber werden, daß die wissenschaftlich bestimmbare Tatsache stets Hypothese nicht nur ist, sondern in gewissem Sinne auch immer bleibt. Daß die Tatsache in sich bestimmt sein müsse, bedeutet nur, daß ihre Bestimmtheit gefordert ist; ändert aber nichts daran, daß ihre Bestimmung in der Erkenntnis erst vollzogen sein will, und stets nur bedingterweise vollzogen werden kann.

In dieser Grenzfrage berührt sich nun schon das Gebiet des Seins mit dem des Sollens, die Logik der Erfahrung mit der der Idee. Die letzte Wahrheit der Erfahrung, Erfahrung selbst, als Erkenntnis dessen, was „ist", entdeckt

sich als Idee, im strengen Sinne der unendlichen Aufgabe. In der Unendlichkeit ihrer Aufgabe liegt, daß ihrem Fortgang eine Schranke nirgends gesetzt ist; ihre Grenze aber findet sie allein in ihrem eigenen, inneren Gesetz; denn dieses ist für sie allerdings unüberschreitbar. Es muß darum aber nicht überhaupt unüberschreitbar sein; sondern es ist noch die Frage, ob es nicht noch ein anderes, gleichsam angrenzendes Erkenntnisgebiet gibt, welches darum nicht überhaupt allem Gesetz entzogen sein, aber einer anderen, weiteren Gesetzlichkeit gehorchen wird. Denn ohne Gesetz und Recht, aufs Geratewohl darf der Überschritt keinesfalls vollzogen werden. Versteht man also unter Logik die Rechtfertigung der Erkenntnis (jeder Art) aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit, so wird es noch eine weitere Logik geben müssen über die der bloßen Erfahrung hinaus, gleichsam an sie angrenzend. Und wir wissen schon, welche allein dies sein kann: die Logik des Sollens, oder der praktischen Erkenntnis. Damit ist die Aufgabe gestellt für eine zweite Grunddisziplin der Philosophie: praktische Philosophie oder Ethik.

Drittes Kapitel.

Ethik.

Die Logik, so wie wir ihren Begriff uns vorerst begrenzt hatten, betraf nur das im strengsten, damit zugleich eingeschränktesten Sinne verstandene Sein, nämlich das nur theoretisch und zwar rein bestimmte. Das bloß theoretische Sein deckt sich nach der im vorigen Kapitel begründeten Abgrenzung der Begriffe mit dem Sein gleichsam auf dem Marsche, dem Sein der Erfahrung. Aber nicht für wirkliche, sondern nur für mögliche Erfahrung sind die bisher dargelegten Ge-

setze reiner Seinsbestimmung zureichend; es sind darin nur gewisse Grundbedingungen formuliert, denen alle Seinsbestimmung in der Erfahrung genügen muß, durch die allein aber noch keine einzige Aussage über etwas, das im Erfahrungssinne „ist", über eine „Tatsache" der Erfahrung begründet wird. Jene Gesetze reichen aus zur Begründung reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft. Keine Mathematik aber spricht überhaupt von keinem in wirklicher Erfahrung dargestellten oder je darzustellenden Sein, von keiner eigentlichen Tatsache der Natur. Aber auch, was wir nach Kant reine Naturwissenschaft nennen: die Aufstellung der reinen Grundbegriffe der Zeit, des Raumes, der Bewegung und die Entwicklung der unveränderlichen Grundformen ihrer Gesetzlichkeit, bezieht sich zwar, im Unterschied von der reinen Mathematik, eben auf die Aufgabe der Darstellung der Naturtatsache; aber auch durch sie sind nur wiederum engere Bedingungen formuliert für die Gültigkeit eines Tatsachenurteils überhaupt, keineswegs aber enthalten sie schon zureichende Bedingungen für die bestimmte Aufstellung irgendwelcher, auch nur allgemeinster Tatsachen der Natur. Auch ihre Aussagen lauten daher, gleich denen der Mathematik, stets nur bedingt: unter solchen und solchen Voraussetzungen würde das und das stattfinden; nie schlechthin: das und das findet statt. Die bestimmte Tatsachenaussage gründet sich stets auf den empirischen Faktor der Wahrnehmung. Doch haben schon die letzten Erwägungen des vorigen Kapitels darauf geführt, daß die Wahrnehmung nichts absolut Gegebenes, sondern selbst nur ein verdichtetes Tatsachenurteil ist und die ganze Bedingtheit teilt, die den Tatsachenurteilen überhaupt unwiderruflich anhaftet. Nun ist zwar von dem primitiven Tatsachenurteil der Wahrnehmung die entwickelte und gereifte wissenschaftliche Tatsachenfeststellung durch planmäßige Beobachtung und Experiment, was Verläßlichkeit betrifft, wesentlich verschieden; aber der Unterschied besteht nicht etwa

darin, daß die letztere voraussetzungslos, oder auch nur von wenigeren Voraussetzungen abhängig wäre als das erstere, sondern allein darin, daß sie sich ihrer Voraussetzungen besser versichert hat; aber eben, um damit so sicher als möglich zu gehen, ist sie gerüstet, ihre Voraussetzungen jeden Augenblick in erneute Prüfung zu nehmen und, wenn nötig, zu berichtigen. Die Bestimmtheit der Frage allein, welche die Wissenschaft, besonders im Experiment, (nach Bacons und Kants Vergleich) wie im richterlichen Verhör an die Natur stellt, bedingt die relative Bestimmtheit der Antwort, die sie von ihr empfängt. Die so gesicherte Antwort bleibt dann stehen, solange die Frage dieselbe bleibt. Aber die Fragestellung selbst ist wandelbar; sie ist bedingt durch die jedesmalige allgemeine Problemlage des fraglichen Forschungsgebietes und schließlich der Naturforschung im ganzen auf gegebener Stufe; sie erfährt, jenachdem die Problemlage sich ändert, Erweiterung oder Einschränkung oder gänzliche Umwandlung; sie kann unter Umständen überhaupt gegenstandslos werden; und ihr Schicksal teilt dann notwendig die Antwort, die ja nur unter Voraussetzung dieser bestimmten Fragestellung gegeben wurde und richtig zu sein beanspruchte.

Somit bedeutet der Übertritt aus dem Bereiche der möglichen in den der wirklichen Erfahrung zugleich den aus einem Gebiete völliger Bestimmtheit, je innerhalb der scharf gezogenen Grenze der Betrachtung, in das einer schließlich grenzenlosen Bestimmungsmöglichkeit und also ebenso grenzenlos bedingten Geltung jeder erreichten Einzelbestimmung. Der Fortgang der Erkenntnis ist also schließlich nur ein Fortgang von Problemen zu Problemen.

Dies läßt sich gerade an dem Grundgesetze der heutigen Naturwissenschaft, dem Gesetze der Erhaltung der Energie, sehr deutlich machen. Der erste Satz der Energielehre behauptet, kurz gesagt, die Erhaltung der Arbeitssumme, näm-

lich im gegebenen, notwendig begrenzten System; anders als in einem solchen könnte von einer sich erhaltenden Summe überhaupt nicht mit klarem Sinne geredet werden. Nun aber versucht man als ein solches System das Ganze der Natur zu denken; die Energiesätze sollen ja allgemeine Naturgesetze, die letzten allgemeinen Gesetze der einzigen, allbefassenden Natur sein — die man vielleicht in demselben Augenblick für unendlich erklärt, unendlich sich ausbreitend im Raume, in einer unendlichen Folge des Geschehens sich entwickelnd in der Zeit. Man konstatiert dann vielleicht, daß hier unser Denken auf eine der bekannten „Antinomieen" aufstoße. Diese sind dem Fortgange der naturwissenschaftlichen Erfahrung übrigens in keiner Weise bedrohlich. Denn die Naturwissenschaft wird, da sie doch nicht in die Luft bauen, sondern an Erfahrenes, wenigstens überhaupt Erfahrbares sich halten will, auch im kühnsten Wagnis der Hypothese sich ja nie beifallen lassen, andere als endliche Faktoren in ihre Rechnung einzustellen, da eben nur solche durch Erfahrung gegeben werden können. Aber so kann sie freilich zu irgendwelchen letzten Ergebnissen niemals führen. Denn über jeden empirischen Ansatz, von dem sie ausgehen mag, wird, da er als empirischer ja notwendig endlich ist, ein fernerer möglich sein; und für das Hinausgehen über den jedesmaligen Ansatz zu einem umfassenderen, aber immer wieder endlichen Ansatz ist nicht nur eine absolute Schranke nicht abzusehen, sondern es läßt sich bestimmt aussprechen, daß eine solche Schranke an sich nicht, sondern stets nur für die je erreichte Stufe der Erkenntnis bestehen wird. Ergibt nun etwa die Rechnung der Wissenschaft (nach dem berühmten, mit den Grundsätzen der Energielehre eng zusammenhängenden Theorem vom Maximum der Entropie) für einen endlichen Energiefond ein schließliches Ende des Werdeprozesses, so liegt das einfach daran, daß die Wissenschaft in ihre große Rechnung eben keine anderen als endliche Faktoren einstellen kann, aus denen begreiflich

nur ein endlicher Verlauf des Geschehens dargestellt werden kann. Es verhält sich nicht wesentlich anders, wenn man, was unter bestimmten Voraussetzungen zulässig ist, statt des endlichen Ablaufs des Uhrwerkes einen ewig sich gleichen Kreislauf des Geschehens annimmt. Auch das ist Endlichkeit des Geschehens nur in anderer Form und logisch kaum befriedigender als die erstere Annahme. Aber die eine wie andere Folgerung wird sofort haltlos, wenn man sich besinnt, daß eben nur für unsere ja notwendig endliche Rechnung die letzten Faktoren notwendig endliche sind. Mag nun mit dem Fortschritt der Erkenntnis über einen bestimmten Ansatz der Faktoren, die für diese Erkenntnisstufe als letzte galten, hinauszukommen sein, so wird der neue Ansatz doch immer wieder nur ein endlicher sein können; für jeden neuen endlichen Ansatz aber wiederholt sich das Problem wie die Lösung, ohne daß für diesen Fortgang nicht bloß von Erfahrungen zu Erfahrungen, sondern von Stufe zu Stufe der Gesamterfahrung ein Ende je gedacht werden dürfte.

Hieraus nun versteht sich die Bedeutung des meist oberflächlich aufgefaßten und darum nicht nach seiner vollen Tragweite gewürdigten Unterschiedes, welchen Kant festgestellt hat zwischen *konstitutiven* und *regulativen Prinzipien* der Erfahrung. Das dem letztbegründenden Prinzip nach unveränderliche System der Grundbedingungen der Bestimmung des Gegenstandes in der Erfahrung — so nämlich, wie diese Bestimmung, allemal *in einem gegebenen Stadium* ihres ewigen Prozesses *wirklich vollziehbar* ist — ist das System der „konstitutiven" Prinzipien derselben; es konstituiert, d. h. begründet logisch die Aufstellung derjenigen Naturgesetze, die für alle Feststellung von Naturtatsachen, immer unter Voraussetzung eines bestimmten *Stadiums der Gesamterfahrung*, die Grundlage abgeben. Steht aber vielmehr die unendliche Folge der Stadien, in denen *empirische Erkenntnis als Ganzes* sich entwickelt, zur Frage, so ergeben

sich, als bestimmend für diese Folge von Stadien, nicht dem Inhalt nach gänzlich neue oder andere Bestimmungsgesetze (denn dieselben Denkgesetze walten immer fort), wohl aber eine neue Wendung oder Richtung dieser sämtlichen Gesetze „möglicher" Erfahrung, die etwa dem Übergang zu einer neuen Potenz oder Dimension verglichen werden kann, und die an die Stelle der gleichsam statischen Anwendung auf ein gegebenes, wie fest angesehenes Stadium der Gesamtempirie eine dynamische, nämlich auf den Fortgang von Stadium zu Stadium bezogene, setzt. An die Stelle des geschlossenen Systems, oder der gedachten Einheit der Gesamterfahrung, tritt dann das System aller solcher möglichen Systeme, als letzte, übergreifende Einheit von Einheiten; welche Einheit nun aber in keinem Sinne mehr geschlossen, sondern ewig offen sein wird, mithin nie als dargestellt oder überhaupt darstellbar, sondern nur ewig werdend gedacht werden darf, d. h. nur Richtungseinheit eines unendlichen Fortganges ist.

Diese Art Einheit der Erkenntnis ist es, welche wir mit Kant Idee nennen im Unterschiede von Kategorie oder reinem Verstandesbegriff. Daß die so verstandene Idee für mögliche Erfahrung nur „regulative", nicht konstitutive Bedeutung hat, besagt demnach nichts weniger als eine Herabsetzung ihres Erkenntniswertes. Konstitutiv sind die Gesetze der Einheitsdarstellung je für ein abgegrenztes Stadium der Erfahrung — welche Darstellung aber eben damit nur eine bedingte, nicht bloß überhaupt auf mögliche Erfahrung, sondern auch nur auf das jeweils gegebene Stadium der Gesamterfahrung beschränkte Geltung beanspruchen kann; nur regulativ die Gesetze jener letzten, übergreifenden Einheitsdarstellung, die, wenn sie ausführbar wäre, allerdings die letzte Darstellung der ganzen Tatsachenwelt oder der Existenz, schlechthin wie sie in sich ist (des kantischen „Dinges an sich") — sein würde; die aber eben nicht mehr eine endliche, somit lös-

bare, sondern eine unendliche, somit auf abschließende Weise niemals lösbare Aufgabe bezeichnet. Betrafen die Prinzipien der ersteren Art das „Sein auf dem Marsche", so betreffen die Prinzipien der zweiten Art den Marsch selbst. Dieser ist gleichwohl kein anderer als der der „Erfahrung", in der letzten Vertiefung, welche dieser Begriff zuläßt. Daher kann Kant als Standpunkt der „reinen Erfahrung" gerade diesen: des Verzichts auf abschließende Erkenntnis, der vollen Anerkennung des ewigen Fortganges von Stufe zu Stufe des Erfahrens, bezeichnen; es stellt nach dieser Auffassung also gerade die im strengsten Sinne idealistische Ansicht der Naturerkenntnis, für welche der Naturgegenstand überhaupt Idee ist, zugleich den reinsten Empirismus dar. Es ist in der Tat die einzig „kritische", von allem „Dogmatismus" endgültiger Erkenntnis des Gegenstandes, also von allem Absolutismus gereinigte Form des Empirismus, die damit erreicht wird; diese hebt aber den gewöhnlichen Empirismus der absoluten Tatsachen gänzlich auf.

Auf diesem Punkte der Erwägung nun braucht man nur das Wenige, was über das Grundverhältnis des Seins und des Sollens im vorigen Kapitel schon vorgreifend zu sagen war, sich ins Gedächtnis zu rufen, um zu verstehen, daß mit dieser Betrachtung der Überschritt in das Gebiet des Sollens bereits vollzogen ist. Die Idee oder das regulative Prinzip vertritt, nach Kant, die Unendlichkeit der Aufgabe. In der Aufgabe aber liegt schon das Sollen. Auch wenn wir sagen, daß das Sollen selbst wiederum „ist"; daß jener Charakter des unendlichen Fortganges der der „Welt", ja der Erfahrung selbst ist, so wird damit nur bestätigt, daß dem bisherigen, eng verstandenen Sinne des „Seins" als umfassender und höherer sich überordnet das Sein des Sollens.

Nicht aber möchten wir reden von Überordnung des Zwecks. Der Zweck oder das Ziel (*telos, finis*) scheint ein Ende, einen schließlich zu erreichenden Punkt zu be-

deuten, von dem aus rückwärts die Bahn, die vom je erreichten Punkte zu ihm hinführt, sich bestimme. So erhielte man im Grunde eine bloße Umkehrung der Betrachtung, ohne wesentliche Änderung des Inhalts. Vielmehr auf die Unendlichkeit des Fortgangs kommt es an. Was man bei dem Begriffe des Zwecks Richtiges im Sinne hat, aber durch diesen Begriff nicht zur rechten Klarheit bringt, ist die Eigenart und Selbständigkeit der Richtungsbestimmtheit. Im Begriff der Richtung liegt (wie an früherer Stelle schon zu betonen war) von Haus aus der Bezug ins Unendliche; umgekehrt kommt der Unendlichkeitsbezug der Erkenntnis zu keiner Bestimmtheit anders als unter dem Begriff der Richtung. Es ist gänzlich irrig, daß die Bestimmtheit der Richtung abhängig wäre von der Bestimmtheit eines Endpunktes; besteht doch die Richtung über jeden angenommenen Endpunkt hinaus unverändert fort, eben ins Unendliche. Also ist nach gar keiner Punktbestimmtheit hier zu fragen, sondern die Richtungsbestimmtheit muß als etwas Eigenes, und zwar aller Punktbestimmtheit logisch voraufgehend, anerkannt werden; ein Punkt könnte gar nicht von einem gegebenen aus bestimmt sein, ohne daß, logisch voraus, die Richtung bestimmt wäre.

Hierin liegt aber zugleich: die Richtung der Erkenntnis kann nicht von außen her ihr bestimmt werden, sondern sie muß in ihr selbst uranfänglich liegen. Der Ursprung der Erkenntnis muß auch der ihrer Richtung sein; ja in nichts stellt ihre Ursprünglichkeit sich so bestimmt dar, in nichts drückt so bestimmt die Unendlichkeit ihres Ursprungs sich aus, wie in dieser ihr von Haus aus innewohnenden Richtung. Also kommt das „Soll" ihr nicht irgend anderswoher, als ein „Gott, der nur von außen stieße", sondern es ist ihr von Haus aus eigen. Das Soll ist also auch nichts Außer- oder Über-Logisches, sondern es ist nur tiefer logisch, als jenes Sein, in dessen Begriff vom Sollen ab-

ſtrahiert wird. Das Geſetz des Sollens hat ſeinen Grund auch nicht etwa erſt in irgendeiner Subjektivität des Wollens, ſondern es iſt von genau ſo objektiver, ja in noch reinerem Sinne objektiver Begründung als das Sein der Erfahrung. Das letztere vielmehr ſtellt ja, dem Erwieſenen zufolge, immer nur eine beſtimmte Stufe der Objektivität dar, die umgekehrt auch als Stufe noch zu überwindender Subjektivität aufgefaßt werden kann. Aller ſolchen bloß bedingten Objektivität des Erfahrungsſeins gegenüber iſt die Objektivität des Sollens allein unbedingte; ſie behauptet gerade unter dem logiſchen Geſichtspunkt den Vorrang; gerade das Sein des Sollens iſt radikaler als das der Erfahrung, nicht nur hat das Sollen tiefere Gründe in der Pſyche, ſei es des Individuums oder wäre es ſelbſt des Alls.

Als objektives aber iſt es Sache des Urteils, der Erkenntnis. Damit ſtehen wir an der Wurzel einer Logik des Sollens. Dieſe Logik des Sollens aber, behaupten wir, iſt entweder ſchon die Ethik, oder deren letzte Begründung. Zwar weiſt das Ethos unfraglich auf das Subjekt, den Menſchen, und zwar als wollenden. Aber auch die Erfahrung, von der wir zu reden hatten, war menſchliche Erfahrung, ihr Objekt nur Objekt für ein Subjekt; ſie realiſiert ſich allein im Entwicklungsgange menſchlichen Denkens; das hinderte doch nicht die ſtrenge Objektivität ihrer Geſetzesordnung. So wird die nur tiefere Objektivität des Sollens nicht dadurch in Frage geſtellt, daß ſie allerdings einem empiriſchen Subjekte ſich darſtellen muß, um für es erkennbar zu ſein. — Freilich genügt dieſe Antwort noch nicht allen Seiten der Frage. Die Ethik hat es in der Tat noch anders mit dem Menſchen zu tun als die Logik der Erfahrung; ſie ſtellt überhaupt den Begriff, vielmehr die Idee des Menſchen erſt auf. Aber das gehört noch nicht an dieſe Stelle; die Betrachtung wird zu dieſem Punkte von ſelbſt zurückführen, wenn wir nun fortfahren zu unter-

suchen, wie zu einem bestimmteren Begriff vom Objekte dieser neuen Art Erkenntnis, nämlich der des Seinsollenden, zu gelangen ist, und wie dieses Objekt von dem der „Erfahrung" sich unterscheidet, aber zugleich doch mit ihm zusammenhängt.

Es unterscheidet sich von ihm in zweifelloser Sicherheit, indem es über die ganze „mögliche Erfahrung", das heißt, über die ganze gedankliche Schöpfung des äußeren Kosmos sich erhebt. In der Idee der Freiheit drückt dies Hinausgehen sich unmittelbar faßlich aus. Wir sind durch die vorausgeschickten Erwägungen in Stand gesetzt, über diese heiß umstrittene Idee in aller Kürze uns Klarheit zu verschaffen. Der Einwand des Determinismus trifft ganz, was er treffen will; nur trifft er nicht eben ins Herz der Frage. Alles, was geschieht, ist aus seinen bestimmenden Faktoren — eben bestimmt; nichts kann gewisser sein. Aber alle solche Bestimmtheit gilt ja (wie sich gezeigt hat) nur bedingter Weise; unbedingt ist soweit ganz und gar nichts bestimmt. Wir haben die bestimmenden Faktoren, nämlich die, aus denen irgend eine Tatsache restlos bestimmt wäre, nicht nur nicht in Händen, sondern es gibt sie gar nicht; denn jede noch so scharfe und genaue Bestimmung gilt nur unter Voraussetzung der jeweiligen Erfahrungsstufe; über jede gegebene Stufe der Erfahrung hinaus aber gibt es eine höhere, und für jede höhere Stufe gilt wieder das Gleiche. Also sind wir „frei", den seinsollenden Gegenstand so zu setzen, wie das eigene Gesetz des Sollens es vorschreibt, d. h. wir sind darin nicht durch irgendeine Schranke der Erfahrung beengt. Die bedingte Bestimmung vermag eben nichts gegen die unbedingte; die Setzung des Sollens aber ist ihrem letzten Erkenntnisgrunde nach unbedingte Setzung. Der Stufengang der Erfahrung erreicht vielmehr selbst seine letzte Begründung erst in seiner schließlichen Zurückbeziehung auf das Unbedingte der Aufgabe, also auf das Sollen. Alle Arbeit der Erfahrung zielt selbst nur auf Realisation der Idee, eine Realisation,

die doch innerhalb der Erfahrung nie vollzogen sein kann. Indem sie sich hierüber klar wird, erkennt sie selbst die Überordnung der Idee, gewollt oder ungewollt, an. Diese ist somit und bleibt „an Macht und Alter", wie Plato sagt, d. h. an Geltungswert und Ursprünglichkeit, der stets bedingten Setzung der Erfahrung überlegen. Auch ist diese „Freiheit" der reinen Setzung des Seinsollenden nichts nur Negatives; nicht bloße Nichtgebundenheit durch das bedingte Gesetz der Erfahrung; sondern als bedingungslose Setzung ist sie vielmehr von allem das Positivste. Die Bindung an das Erfahrungsgesetz vielmehr schließt, als Einschränkung, eine Negation in sich, die durch die bedingungslose Setzung der Idee in die ursprüngliche Position wieder aufgehoben wird.

Aber was ist nun der Inhalt dieser bedingungslosen Setzung? Die Begründer der idealistischen Ethik, Plato wie Kant, wußten durchaus nichts zu nennen als die reine Form des Logischen: Gesetzlichkeit überhaupt; darin freilich so wichtige Dinge wie: Einheit, durchgängige Übereinstimmung, Folgerichtigkeit. Nun erkennt zwar diese Forderung im Grunde Jeder an; man hält sie für ebenso selbstverständlich wie für die Theorie die Forderung des Nicht-Widerspruchs, deren genaues Gegenstück sie offenbar darstellt. Aber in dieser bloß „formalen" Forderung allein, meint man, könne doch der Inhalt der Idee des Seinsollenden nicht erschöpft sein. Indessen warnt uns Kant aufs dringendste, nur ja nichts Anderes zum Inhalt der sittlichen Forderung zu machen, als allein diese reine Form der Gesetzlichkeit. „Handle so, daß die Maxime (d. h. die bestimmende Regel) deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne": so lautet seine berühmte Formel des „kategorischen Imperativs" (d. h. nichtbedingten Gebotes) der Sittlichkeit; für rein sittlich gilt ihm allein der Wille, der ausschließlich durch diese formale Rücksicht der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung, nicht aber durch irgend-

welche unterschiedliche Materie des Wollens (einen gewollten Gegenstand) sich bestimmen läßt. Auch die Würde der sittlichen Person, in deren unbedingter Wahrung das sittliche Gesetz eine immerhin gehaltvollere Bedeutung gewinnt, soll allein darin begründet sein, daß die Person der Willensbestimmung durch die reine Form der Gesetzlichkeit fähig, also nur dem Gesetze, das sie sich selbst gibt, unterworfen, d. h. autonom, nicht von irgendetwas dem Willen Äußerlichen abhängig, „heteronom" bestimmt sei — das heißt aber eben: daß sie im letzten Grunde ihres Wollens „frei" sei; eben dieser Freiheit wegen sei sie von einer unverletzlichen, überhaupt an keinem anderen Werte zu messenden Würde. Die Folgerichtigkeit läßt sich diesem Standpunkte schwerlich abstreiten. Eine Philosophie der reinen Methode kann am Ende auch in der Ethik zu nichts anderem als zu einer bloßen Methodik reiner Gesetzlichkeit führen. Auch läßt sich nicht sagen, daß sie in dieser ihrer starren Logik für die Erfahrung überhaupt ohne Ergebnis wäre. Sie beweist ihr gegenüber vielmehr eine ganz gewaltige, aber freilich nur kritische Bedeutung, kritisch im eigentlichen Wortsinn des richterlichen Verdikts. Aber eben alles empirisch bedingte Wollen (und empirisch bedingt ist alles wirkliche Wollen des Menschen) scheint ihrem Spruch unterschiedslos verfallen. Vor der Unendlichkeit ihrer Forderung verschwinden alle Unterschiede des Endlichen in nichts; nicht nur ein absoluter Unterschied von Gut und Schlecht, sondern auch jeder Unterschied des Mehr und Weniger scheint hinfällig zu werden, da ja das Unendliche gegen jeden endlichen Zusatz oder Abstrich gleichgültig ist. So scheint aber das sittliche Gesetz aller brauchbaren Anwendung auf das Wollen in irgend einer empirischen Form verlustig zu gehen.

Merkwürdig ist, wie in dieser scheinbar radikal verneinenden Haltung gegen alle bloße Erfahrung, gegen alle bloße „Welt", die Ethik des Idealismus mit den tiefsten

Ahnungen der Religion zusammentrifft. Stellt sich doch der sittlich reinsten Religion alles irdische Bestreben als nichtig dar vor der unbedingten Heiligkeit des überirdischen Gesetzes des Guten. Aber wie die Religion aus der Tiefe dieser völligen Vernichtigung der „Welt" eine neue Erhebung und Verklärung derselben heraufholt, so mag es wohl auch in einem rein methodischen Sinne möglich sein, zur vollen Weltbejahung gerade vom Standpunkte der strengsten idealistischen Verflüchtigung des nur empirischen Seins durchzudringen. In der Tat: sind, wie sich uns herausgestellt hat, Sein und Sollen im letzten Vernunftgrunde vielmehr eins als entgegengesetzt, so muß, eben in der strengsten Durchführung der Logik des Sollens, durch dessen unbedingte Überordnung, das Sein der Erfahrung seinen vollen, positiven Wert wiedergewinnen. Der Schein seiner Vernichtung hatte seinen Grund nur in einer falschen Gegenstellung des Sollens gegen das Sein. Methodisch begründet aber ist allein die begriffliche Sonderung und allerdings logische Überordnung des Sollens über das Erfahrungssein. Die Sonderung ist indessen hier nicht das letzte Wort, sondern sie war nur als Voraussetzung notwendig, um mit der Überordnung des Sollens zugleich dessen Zurückbeziehung auf das Sein der Erfahrung zu begründen. Und diese Zurückbeziehung ist jetzt nicht durch irgendeine erklügelte Vermittlung erst herauszuklauben, da wir vielmehr gerade durch eine vom Erfahrungssein ausgehende Betrachtung auf das Sollen geführt worden sind. Das Sollen erwies sich gerade als tiefster Grund aller Seinsgeltung, welche der Erfahrung verbleibt. Der unendliche Fortgang der Erfahrung selbst war es ja, für den das Gesetz des Sollens aufgestellt wurde. So finden wir uns durch es nun mitten hineingestellt in den ewigen Marsch der Erfahrung; nur mit dem Beding, auf keiner gegebenen Stufe stehen zu bleiben, an keine uns festzuheften, sondern immer fortzuschreiten, ohne Ende. So hat — nicht die Welt uns wieder, aber wir

die Welt; vielmehr damit zuerst ist sie erst ganz unser geworden; auch bis zum letzten Empirischen, bis zum Natürlichsten der Natur reicht jetzt die Herrschaft der ewigen Idee herab.

So löst sich uns der Skrupel wegen der Inhaltsleere des bloß formalen Gesetzes des Sollens. Zu seiner Entschuldigung darf er anführen, daß Kant es freilich unterlassen hat, der Ethik des Idealismus, die in ihrer reinen Grundlegung bei ihm sicher und groß genug angelegt war, auch eine auf gleicher Höhe stehende Durchführung ins Konkrete zu geben, und daß auch keiner der Nachfolgenden diesen Mangel in überzeugender Weise zu ergänzen vermocht hat. Aber diese Durchführung ist möglich, und sie widerlegt den Einwand der Inhaltlosigkeit mit der Tat, indem sie nicht weniger als *den ganzen Inhalt der Erfahrung unter den Gesichtspunkt des Sollens bringt*, also jede bloß äußere Nebeneinanderstellung und allenfalls Aneinandergrenzung von Natur und Sittenwelt überwindet; und zwar vollbringt sie dies nicht, indem sie das Sittliche dem Natürlichen ein- und unterordnet, sondern indem sie das Natürliche ganz ins Sittliche auf- und zu ihm emporhebt.

Diese Durchführung haben wir nun zu entwerfen. Für die Einführung des Sollens in das Sein der Erfahrung ist im Grunde nur erforderlich, daß von irgendeinem und zwar jedem Punkte der Erfahrung aus die *Richtung*, die das Sollen bezeichnet, sich beschreiben lasse; daß also nach dem Gesetze des Sollens, das an sich ins Unendliche fortbesteht, doch ein *Weg im Endlichen* sich bestimme. Dazu aber ist notwendig, daß die Richtungsbeziehung selbst und als solche auch uns *bewußt* werde; und zwar, daß sie uns bewußt werde nach dieser ihrer doppelten Bedeutung: daß sie ins Unendliche fortbestehe, somit über jede endliche Erfahrung hinausgehe, und andererseits doch den Weg im Endlichen selbst bestimme. —

Es ist eigentlich hier der Punkt, wo zuerst das Bewußtsein als unerläßliche Voraussetzung in die logische Erwägung einzutreten hat. Gewiß findet überhaupt alle logische Beziehung, auch die vom Sollen noch abstrahierende reine Seinsbeziehung, notwendig in einem Bewußtsein statt. Vielleicht wäre es nicht unrichtig, das Bewußtsein, seinem Inhalte nach, überhaupt durch die Beziehung zu definieren, ebenso wie umgekehrt sich gar nicht sagen ließe, was Beziehung sei, wenn nicht das beziehende Bewußtsein vorausgesetzt wird. Aber solange das Sollen ausgeschlossen bleibt (d. h. noch nicht nach seiner Eigenheit in Betracht gezogen wird, denn es überhaupt auszuschalten ist gar nicht möglich), läßt das Sein der Beziehung sich in reiner Abstraktion von einem beziehenden Bewußtsein erwägen und nach seiner Gesetzlichkeit entwickeln, wie es in der reinen Logik der Erfahrung eben geschieht. Nämlich die Beziehung läßt sich als an sich obwaltend ins Auge fassen, solange sie nur als Beziehung unter *festen Denkpunkten* verstanden wird; oder solange ihre Veränderlichkeit nichts mehr besagt, als die erschöpfende Erwägung der Allheit der *möglichen* (dabei aber immer nur seienden, nicht werdenden, ruhenden, nicht wandernden) Beziehungen; so wie die Mathematik von „veränderlichen" Größen redet, während sie doch nicht Bewegungslehre sein, sondern nur ruhende, vielmehr überhaupt keinerlei Zeitbedeutung einschließende Beziehungen entwickeln will. Indessen diese, die allein streng verstandesmäßige Betrachtungsart ist nur möglich durch eine Abstraktion, die sich endlich wiederaufheben muß in der Besinnung, daß wirklich der statische Sinn der Beziehung vom dynamischen, ihr Sein von ihrem Werden, ihr ruhender Bestand (nämlich für den sie feststellenden und festhaltenden Gedanken) von ihrer Bewegung nicht trennbar ist. Diese Wechselbedingtheit aber von Stillstand und Bewegung der Begriffe ist es eigentlich, welche den Begriff des „Bewußtseins" vollendet. Nur in dem Sinne

also schloß die nur statische Betrachtung den Begriff des Bewußtseins nicht schon ein, daß sie von seinen zwei gleich wesentlichen Momenten nur das eine festhielt. Sie kam darum doch wirklich nicht vom Bewußtsein los; sie hat es, aber gleichsam in erstarrter Gestalt, wie wenn ein bewegter Körper sich auf ruhender Bildfläche zeichnet. Und wenn nun auch (wie im Kinematographen) eine ganze Folge solcher je in sich ruhenden Bilder sich aneinanderreiht, so wird die Bewegung doch nicht aus den ruhenden Bildern gewonnen, sondern nur, nachdem sie erst ausgeschaltet war, von außen ihnen künstlich wieder zugeführt. So wird zugleich ersichtlich, weshalb die nur verstandesmäßige Darstellung der Dinge als bloße *Abbildung* erscheint, die das *Leben* des Abgebildeten eigentlich zunichte mache. Erst wenn man den ursprünglichen Bezug auf das „Leben", d. h. das Moment der *Richtung* und damit des Sollens, dem Abbilde der Erfahrung zurückgibt — d. h. aber: wenn man das Erfahren selbst als *Tun*, als *Arbeiten*, mithin nach seinem Sollensbezug ins Auge faßt — hört das Bild auf bloßes Bild zu sein, es wird wieder Leben, und eben damit — Bewußtsein.

Hierdurch nun beantwortet sich die Frage, auf die wir schon oben stießen: weshalb denn das Gesetz des *Sollens* sich notwendig als Gesetz des *Wollens* und zwar menschlichen Wollens ausspricht; während das Gesetz des Seins zwar ohne Zweifel auch das des Denkens und zwar unseres (menschlichen) Denkens ist, aber mit dem Denken als Tun nichts zu schaffen hat, sondern rein dem Gedachten, dem Denkinhalt gilt. Der Grund ist dieser: außer dem Bewußtsein ist eine Ursachbeziehung immerhin durch Abstraktion denkbar, eine Sollensbeziehung dagegen gar nicht zu verstehen. Denkt man Naturvorgänge, besonders die biologischen, nach Begriffen des Zwecks, also des Sollens, so denkt man unvermeidlich einen Willen in sie hinein. Ohne das ließe sich überhaupt kein Sinn mit der Voraussetzung verbinden, daß

ein erst zu erreichender, also in der Existenz noch gar nicht gegebener Punkt bestimmend sei für den gegebenen, oder für die von diesem zu jenem zu beschreibende Linie des Werdens. Der Natur also ist aller Zweck nur geliehen; reine Naturbetrachtung darf von ihm nichts wissen, mit ihm nicht arbeiten wollen. Er kann (wie man seit Kant nicht wieder hätte vergessen dürfen) für sie nicht konstitutive, sondern allenfalls nur regulative Bedeutung haben. Das regulative Prinzip liegt aber schon auf der Grenze von Sein und Sollen, von Verstand und Willen; es reguliert Erfahrung als Tun, ihren Arbeitsplan, also Erfahrung, sofern sie selbst gewollt wird; es bestimmt in keiner Weise den Inhalt der Erfahrung, sondern diese bestimmende Bedeutung verbleibt rein und ausschließlich (auch für das Gebiet der Biologie, wo die regulative Teleologie vorzugsweise Anwendung findet) dem hier allein konstitutiven Gesetze der Kausalität. Nun ergab sich zwar schon, daß der Begriff des Zwecks das Sollen noch nicht nach seiner letzten Tiefe zum Ausdruck bringt, weil in ihm der Unendlichkeitsbezug, der dem Sollen grundwesentlich ist, wenn auch nicht überhaupt abgestreift ist, doch sich verbirgt. Zwecksetzung scheint selbst Punktsetzung, also noch empirisch zu sein. Aber sie erfolgt allerdings unter dem Gesichtspunkte des Sollens; sie gerade führt das Sollen in die Erfahrung ein, sie leistet also eben die hier noch notwendige *Vermittlung*: indem sie den Gang, dem das Sollen die Richtung weist, als Gang von Punkt zu Punkt im Endlichen — im Unterschied aber vom bloßen Verstande *vorgreifend*, nicht nachfolgend, und damit *schöpferisch*, nicht bloß abbildend — beschreibt, muß sie zugleich dem Gesetze des Sollens und dem der Erfahrung genügen. Sie vereint beide, indem sie nach dem Gesetze des Sollens den Endpunkt setzt, die Verbindungslinie aber vom je erreichten Punkte zu diesem gedachten Endpunkte hin nach den Gesetzen der Erfahrung konstruiert.

Zwar auch die Setzung des Endpunktes selbst vermag, da doch dieser immer nur ein endlich ferner Punkt sein wird, wenigstens der allgemeinen Gesetzlichkeit möglicher Erfahrung sich nicht zu entziehen. Was als Zweck gesetzt wird, soll doch wirklich werden, muß also in den Zusammenhang des Wirklichen sich einfügen können, also den allgemeinen Gesetzen des Wirklichen, der überhaupt möglichen Verwirklichung, also einer Natur oder Erfahrung überhaupt gemäß sein: also dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen. Das Verhältnis des Mittels zum Zweck ist überhaupt kein anderes als das der Ursache zur Wirkung: Mittel zu einem Zweck ist, was als Ursache das Bezweckte zur Wirkung hat. Nennen wir nun allgemein Technik die Bestimmung der Mittel zu gegebenen Zwecken, so ist Technik die allgemeine Form, in der die Naturkausalität sich den zufolge dem Gesetze des Sollens zu bestimmenden Zwecken unterordnet. Wirklich fügt durch die Vermittlung der Technik alle Naturkausalität sich der Herrschaft des Zwecks; denn zu jeder Naturwissenschaft gehört auch eine eigene Technik; der Physik und Chemie entspricht eine physikalische und chemische Technik, der Biologie eine biologische (Kultur von Pflanzen und Tieren), der Anthropologie eine anthropologische (physische Kultur des Menschen: Hygiene, Gymnastik, Medizin), der Psychologie eine psychologische (Seelenlenkung jeder Art, insbesondere Pädagogie), schließlich der Soziologie eine soziologische (Gemeinschaftsordnung, genau so weit als sie unter bloß kausale Betrachtung fällt). Mit dieser Hineinnahme des Begriffs der Technik in die Ethik, welche diese sofort in das ganze Getriebe des Menschenlebens auf Erden hineinstellt, wird nicht etwa das Sollen in den Herrschaftsbereich der Natur, sondern vielmehr die Natur und zwar alle Natur in den des Sollens hineingezogen. Das ist möglich, weil, wie gesagt, die beiderlei Gesetzlichkeiten von Haus aus nicht in einem Verhältnis gegenseitiger Ausschließung,

sondern in dem einer strengen Korrelation stehen, gemäß welcher einerseits alle bloß bedingte Gesetzlichkeit der Erfahrung sich zuletzt auf das Unbedingte als Endzweck zurückbezieht, andererseits alle Verwirklichung des Seinsollenden den Gesetzen, die überhaupt nur empirische Wirklichkeit begründen können, den Gesetzen der Erfahrung, sich unterstellen muß.

Eben nur die Verwirklichung des Seinsollenden unterliegt ihr, nicht das Sollen selbst. Zwar hat man im vermeinten Interesse der Einheit der Erkenntnis immer wieder versucht, das Sollen überhaupt aus bloßer Kausalität verständlich zu machen. In der Lust und Unlust scheint etwas wie eine psychische Bewegkraft, vergleichbar der Anziehung und Abstoßung der Körper, sich auszudrücken, welche die Strebung (positiven oder negativen Vorzeichens) und damit die Zielsetzung rein kausal begreiflich mache. Aber schon indem man sie als bewegende Kräfte denkt, erkennt man der Sache nach an, daß doch nicht die momentane Zuständlichkeit des Lust- und Unlust-habens es sein kann, welche die Richtung vom Gegebenen weg auf ein Nichtgegebenes hin erklärt, sondern daß das Moment der Richtung als etwas Eigenartiges sich in der Tat gar nicht umgehen läßt. Es wird sich aber wohl so verhalten, daß Lust und Unlust, als Befriedigung und Unbefriedigung, das Streben, das sich befriedigt oder nichtbefriedigt findet, vielmehr voraussetzen als begründen. Im Momente der Richtung aber, das im Streben ohne Zweifel liegt, ist die Beziehung ins Unendliche mindestens dem Keime nach schon enthalten. Das Streben schließt nämlich eine Art Bejahung ein, die gerade nicht auf den als wirklich vorgefundenen, erfahrenen Zustand, sondern auf ein nicht als wirklich Gegebenes, nicht Erfahrenes sich richtet. Auch ist es nicht der Fall, daß sie dieses (wie die repräsentative Vorstellung) bloß vergegenwärtigt, d. h. in die Gegenwart gleichsam übersetzt und wie gegeben ansieht; sondern im bestimmtesten

Bewußtsein ihres Nichtgegebenseins *fordert* sie seine Gegenwart. Es ist somit eine Bejahung gerade *gegen* die empirische Wirklichkeit.

So wird verständlich, daß die Richtung des Strebens im letzten Grunde überhaupt nicht am Vorliegenden, Empirischen hängt, sondern ihrer eigenen Natur gemäß über jedes je Gegebene hinausgreift ins Nichtgegebene, jedoch in der Absicht, es ins Gegebene, in gegebene Wirklichkeit hineinzuzwingen. Deshalb wird das Ziel, genau so lange als es für erreichbar und notwendig zu erreichen gilt, freilich auch im Bereiche „möglicher" Erfahrung gedacht; und das bewirkt die Täuschung, als ob man mit aller Zielsetzung doch immer im Gebiete des Empirischen verbliebe. Da aber Erfahrung als mögliche zuletzt selbst auf dem Grunde der Idee ruht, so wird das Streben, nachdem es sich erst von der Enge seines nächsten Bezugs gelöst und auf seine Eigenart und Selbständigkeit besonnen hat, zuletzt auch zur vollen Freiheit empirisch nicht mehr bedingter Forderung erstarken; einer Forderung, für die dann auch nichts Gegebenes mehr, als Materie, bestimmend ist, sondern nur noch die allgemeine formale Bedingung der Einheit, der Gesetzlichkeit und damit durchgängigen Übereinstimmung des Strebens selbst maßgebend ist und sein kann. Denn alle Tendenz des Bewußtseins ist zuletzt Tendenz zur *Einheit*. Was nicht in der Einheit des Bewußtseins besteht, *kann nicht* mit klarem Bewußtsein gesetzt werden; was durch diese Einheit gefordert ist, *muß* gesetzt werden. Dies Nichtkönnen und Nichtanderskönnen (d. h. Müssen) ist aber nicht kausaler Art, sondern ist der reine Ausdruck des eigenen Gesetzes des Sollens; so wie das Nichtseinkönnen des Widersprechenden, das notwendige Stattfinden des für die bloß logische Einheit der Erkenntnis Bedingenden der reine Ausdruck der logischen, nicht einer ihr vorhergehenden kausalen oder nur psychologischen Gesetzlichkeit ist. Nicht jene oder diese Gesetzlichkeit selbst wird

damit zur empirischen; nicht sie ist der (praktischen oder theoretischen) Erfahrung unterworfen, sondern vielmehr die Erfahrung ihr. Sogar kann schließlich nichts Empirisches je letztbestimmendes Ziel des Strebens sein. Denn in ihm würde das Streben erlöschen; der letzte Sinn des Strebens kann aber nicht der Tod des Strebens selbst sein, sondern nur sein ewiges Leben; es ist also seinem ganzen Sinne nach lebenbejahend, weltbejahend, indem es eben die Welt zum ewigen Ja erweckt. Das Sterben, das Vergehen des Vergänglichen ficht es nicht an, vielmehr gerade an seinem Gegensatz wird ihm bewußt, daß es seinem ewigen Grunde nach von der ganzen Bedingtheit des Endlichen unberührt bleibt, daß es im Unendlichen, Unbedingten fest verwurzelt ist.[1])

Hiermit ist nun auch der allgemeine Stufengang schon begründet, in dem das Streben sich von der niedersten bis zur höchsten Form erhebt. Nur auf der untersten Stufe, der des unmittelbaren Triebes, kommt es vom vorliegenden, sinnlichen Objekt noch nicht los. Der Trieb erscheint darum unfrei, zwingend, weil selbst gezwungen. Und diese Stufe kann allerdings nicht übersprungen werden; das Sinnliche des Triebs überhaupt von sich werfen, hieße die Menschheit ausziehen. So leicht ist es uns aber nicht gemacht; es gilt mit der Sinnlichkeit ringen, um ihrer Herr, um von ihr nicht bezwungen zu werden, sondern vielmehr sie zu bezwingen. Damit aber tritt sie dann ganz in den Dienst der sittlichen Aufgabe, ja sie wird gerade zum entscheidenden Mittel, das Gesetz des Sollens mitten in das Sinnlichste der Erfahrung selbst einzuführen uud es ganz ihm zu unterwerfen. Der Trieb nimmt die aktive, schöpferische Form der Arbeit an. Alle eigentliche, unmittelbar am Stoff vollführte Arbeit ist in der

[1]) Die von hier ab folgenden Ausführungen dieses Kapitels finden ihre eingehende Begründung in der „Sozialpädagogik" (3. Aufl. Stuttgart 1909), Teil I u. II.

Tat Einsatz von Triebenergie, um des Stofflichen der Natur außer uns durch die Natur in uns selbst Herr zu werden und es unter die Herrschaft der Form zu zwingen. Hier ist die Stelle, wo der Lust und Unlust, als gesunder Befriedigung und Unbefriedigung des natürlichen Triebes, ihre gebührende Rolle im Haushalt des praktischen Bewußtseins zukommt — der Befriedigung und Unbefriedigung, sage ich, nicht der Befriedigung allein. Beide sind in der Tat (wie Plato schon gesehen hat) nur miteinander zu haben. Dem höheren Streben folgt allerdings höhere Befriedigung, aber auch tiefere Unbefriedigung; wer lohngierig ein Maximum von Befriedigung oder ein Minimum von Unbefriedigung als Erfolg des erhöhten Strebens erwartet, wird sich schmählich verrechnen. Auch hat die tapfere Tat nie nach einem solchen Maximum oder Minimum gefragt, sondern stets die schärfere Unbefriedigung ebenso willig auf sich genommen, ja als Sporn der Tätigkeit, als Stachel des Kampfes willkommen geheißen; und wenn sie in dem Siege die höhere Befriedigung sich erstritt, so hat sie im Genusse dieses Siegespreises nie länger ausgeruht, als bis sie aus ihm neue Kraft gewonnen hatte zu neuem Kampf. Also muß wohl im Triebe selbst das aktive Moment, der Drang der Betätigung, der Schöpferwille vorwalten. Wirklich ist gerade die echte Lust der Sinne ganz auf die schöpferische Gestaltung des Gegenstandes gerichtet. Das wird besonders sichtbar in der Kunstfreude, die übrigens ganz schon in der Freude des Kindes am frei sich entfaltenden Spiel der sinnlichen Kräfte vorgebildet ist. Ein Moment dieser gesunden Sinnlichkeit der Triebenergie verbleibt selbst in aller geistigsten Arbeit, wie wieder am Schaffen des Künstlers besonders klar wird. Der Trieb ist also ob seiner Sinnlichkeit an sich nicht zu schelten; er ist an sich sittlich indifferent; er kann unsittlich gebraucht, d. h. mißbraucht werden, aber er bildet ebenso den Untergrund auch der sittlichsten Tat. Die Frische der sinnlichen Energie nimmt mit der gesunden Ent-

wicklung der ganzen Aktivität nicht ab, sondern muß sich immer in verhältnismäßiger, normaler Höhe erhalten. Gerade der sittlich Schlaffe geht auch der gesunden Energie der Sinnlichkeit vielmehr verlustig. Es kann daher nicht sittliche Aufgabe sein, das Triebleben zu schwächen oder gar abzutöten, sondern nur es zu reinigen und zu heiligen, eben damit aber in seiner gesunden Kraft zu erhalten.

Scharf hebt sich nun als mittlere Stufe in der Gesamtentwicklung der Aktivität die des eigentlichen Wollens ab. Sein leicht erkennbares Merkmal ist die Wahl; wo keine Wahl, da ist „nichts zu wollen". Wille ist somit zu allererst Entscheidung, mithin Urteil; er schließt also ein Moment der Einsicht in sich; aber praktischer Einsicht, d. h. solcher, welche die Energie, das als recht Erkannte in Tat zu übersetzen, die Tatkraft also, schon in sich enthält. Woher diese Energie dem Wollen kommt, das kann jetzt keine ernste Schwierigkeit mehr bereiten. Psychologisch wäre es zu repräsentieren durch die Konzentration der Triebkräfte. Als solche ist sie nicht dasselbe mit den sinnlichen Triebkräften selbst, deren Konzentration sie darstellt; vermöge der Konzentration sind diese eben im Stande zu leisten, was sie isoliert nicht hätten leisten können. So erklärt es sich einfach, wie der Wille der Triebe Herr wird: die Konzentration der Triebkräfte ist dem isolierten Einzeltrieb ja notwendig überlegen. Dieselbe Konzentration aber erklärt das Moment des Urteils, das im Willen nicht minder wesentlich liegt: damit die an sich vielfach einander entgegengerichteten Triebe sich zu einheitlicher Wirkung vereinigen können, müssen sie einer Krisis sich unterwerfen, deren Maßstab kein anderer sein kann als der der möglichen Einheit und Übereinstimmung, oder gleichsam der Konvergenz der Strebungen. Der Wille bedeutet daher zugleich die praktische Objektsetzung, die Aufstellung einer „Sache", die dem Subjekt und seinem bloß vorfindlichen inneren Zustande (seinen blinden Trieben) gegen-

übertritt, der diese fortan sich beugen, nach der sie sich „richten" müssen. Wollen heißt insofern: sich für eine Sache einsetzen. Die Sache kann die schlechteste von der Welt sein, doch liegt in der Energie selbst des schlechten Wollens dieser tiefe Unterschied vom blinden Trieb. Darum ehren wir in der entschlossenen Tat auch des im Ziele fehlgreifenden Willens doch diese wundervolle Kraft zu wollen, die nur auf das richtigere Ziel gelenkt zu werden braucht, um die höchste sittliche Würdigung zu finden. Das ist besonders in erzieherischer Absicht von großer Wichtigkeit.

Wie aber der Wille (im engeren Sinne) eine Konzentration der Einzeltriebe, so stellt die höchste Form der Aktivität, die wir auszeichnend *Vernunftwillen* nennen, die letzte Konzentration der gesamten Aktivität dar, in der nun wiederum die engeren Einheiten der einzelnen Willensakte, als bedingte Zielsetzungen, auf die letzte, übergreifende Einheit der Zielsetzung bezogen werden. Diese kann aber hier nur noch jene unbedingte, unendliche sein, deren Begründung wir kennen lernten, und welche eins ist mit der *sittlichen* Richtung des Willens. Die Möglichkeit auch dieser letzten Einigung des ganzen praktischen Vermögens ist übrigens, zunächst soweit sie Urteilssache ist, nicht schwerer zu verstehen, als die Möglichkeit des theoretischen Urteilens nach Vernunftprinzipien der durchgängigen Einheit und Übereinstimmung, in der geläufigsten, obwohl nicht tiefsten Form: nach dem Satze des Widerspruchs. Was im theoretischen Sinne sich widerspricht, kann nicht gleichermaßen *sein*; was nicht unter ein einstimmiges Gesetz des Wollens sich fügt, kann nicht gleichermaßen *sein sollen*. Diese letzte Vereinigung wird als notwendig erkannt und ebendamit gewollt, sobald das Bewußtsein des Wollens sich bis zu der Höhe der Selbstbesinnung erhebt, die eben als Forderung der durchgängigen Einheit des Wollens sich ausspricht. Die Entwicklung des Willens bis zu dieser höchsten Stufe geht der des

theoretischen Bewußtseins genau parallel; wie denn das beiderseits Letzte, die Erhebung eben zum Standpunkte einer durchgehenden, unbedingten Gesetzeseinheit, sich durch dasselbe Wort „Vernunft", als einerseits theoretische, andererseits praktische, insofern zutreffend ausdrückt. Die empirische Aufgabe „praktischer Vernunft" besteht also in der Organisierung der ganzen Willenswelt, durch übereinstimmende Beziehung aller besonderen, bedingten Zielsetzung auf ein und dasselbe letzte, unbedingte Ziel: die Idee des Guten als des unbedingt Gesetzlichen.

Zu dieser Organisation aber gehört noch als grundwesentlicher Faktor die Willens-Gemeinschaft. Wir sahen, wie das Gesetz des Sollens zum Gesetze des Wollens zunächst für das Individuum wird; aber für alle Individuen; auch nicht bloß für jedes, einzeln genommen, bloß nach übereinstimmendem Gesetz, sondern für ihre Allheit, die zugleich Einheit ist, und das heißt: für die Gemeinschaft. Kommt es auf die freie Selbstbestimmung des Individuums unter der Idee des Sittlichen allerdings entscheidend an, so entwickelt sich das praktische Bewußtsein des Individuums zu der Höhe dieser freien Selbstentscheidung aus dem Standpunkt der schließlichen Einheit der Willenswelt nur durch den Eintritt in diese Willenswelt selbst, d. h. durch den Eintritt des Individuums in die Gemeinschaft der sittlich Wollenden. Mit Unrecht also denkt man sich zwischen Individualität und Gemeinschaft einen Gegensatz, eine wenigstens erst zu überwindende feindliche Spannung; beide gehören vielmehr, gerade wenn als sittliche verstanden, aufs strengste zusammen. Kontinuität ist das Grundgesetz des Bewußtseins; es beweist sich als solches, wie im Umfang eines individuellen Bewußtseins, so im Wechselverhältnis mehrerer. Bewußtsein und Bewußtsein schließen sich, dem Inhalte nach, niemals aus, sondern schließen sich vielmehr notwendig zusammen, kraft der dem Bewußtsein als solchem ursprünglich eigenen

Tendenz zur Einheit, zuletzt zur Einheit der Idee. Darauf beruht besonders alle Möglichkeit der Erziehung, worunter man eben zufolge dieser Erwägung nicht ein passives Verhältnis des Überlieferns und Entgegennehmens verstehen darf; vielmehr gerade die selbsttätige Gestaltung des geistigen Inhalts, in Denken und Gesinnung, vollends im künstlerischen Schauen und Schaffen, erwacht erst in der Gemeinschaft, im Anblick und der lebendigen Teilnahme am ebenso selbständigen Gestalten des Andern. Gerade die intensivste Förderung durch Andere wird zugleich intensivste Selbsttätigkeit, und umgekehrt; wie Jeder, der einmal den Segen echter Erziehung an sich erfahren hat, bestätigen wird. Und auf den ganzen Stufengang der Befreiung des Bewußtseins, wie er vorher beschrieben worden, erstreckt sich dieser Einfluß der Gemeinschaft: er beginnt schon vom Sinnlichsten der Wahrnehmung und des Trieblebens; er ist besonders greifbar in der Entwicklung der Sprache, in der ja dieser für alle humane Entwicklung grundlegende Faktor des Verkehrs von Seele zu Seele sich ein ganz eigenes, mächtiges Mittel geschaffen hat; er erhebt sich weiter durch die Stufe des theoretischen wie praktischen „Verstandes" bis hinauf zur Höhe der „Vernunft"; und darin sind die Grundgesetze aller menschlichen Bildung des Intellekts wie des Willens und selbst des ästhetischen Vermögens enthalten.

Dies ist nun hier nicht weiter ins Einzelne zu verfolgen; es genügt, auch für die letzte Begründung der Pädagogik die Anknüpfungspunkte und die Stelle im System der Philosophie aufgewiesen zu haben. Unerläßlich aber gehört es zu unserer Aufgabe, noch einen Blick zu werfen auf den begrifflichen Aufbau der Gemeinschaft, welche nach dem Gesagten ja die Grundlage bilden muß fast für das Ganze dessen, was wir menschliches Leben, oder (wenn wir bestimmter den Faktor der Formung, der schöpferischen Gestaltung hervorheben wollen) menschliche Kultur (gegenüber bloßer Natur)

nennen; mithin auch für die Wissenschaft vom Menschen, die in ihrer höchsten Form Geschichte, nämlich Lebensgeschichte der Menschheit sein wird. Hier muß es sich erproben, ob es auf den dargelegten Grundlagen gelingt, ebenso wie durch die Logik der Erfahrung der Grund zur Naturwissenschaft gelegt wurde, in der Logik des Sollens die zulänglichen Fundamente aufzuweisen für die große andere Hälfte der Wissenschaften, die sich wohl am zutreffendsten unter dem Gesamttitel der Kulturwissenschaft zusammenfassen läßt, und welche, außer der Geschichte in ihren zahlreichen Zweigen, die Soziologie, als Wirtschafts- und Rechtslehre, und endlich die Pädagogik umfaßt.

Gegen diese weite und hohe Aufgabe der Ethik darf zwar die engere und nähere, daher ältere und in der Tradition der Ethik weit vorwaltende: Richtlinien für die Lebensordnung des Individuums zu geben, nicht ganz verschwinden. Es wird eine der wichtigsten Obliegenheiten der ethischen Theorie und Praxis sein, diese beiden Seiten der Sittlichkeit in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Erkannt ist dies rechte Verhältnis im Grunde schon bei Plato. Er faßt zwar die Aufgabe der Ethik noch ganz unter den überlieferten Begriff der „Tugend", die zunächst Tüchtigkeit des Individuums bedeutet. Aber der weite Sinn des griechischen Wortes *(arete)*, welches einfach das Abstraktum zu „gut" ist, ließ es zu, diesen Begriff so zu dehnen, daß er die „Güte" d. h. gesetzmäßige, innerlich organisierte und damit eben taugliche, ihre Idee erfüllende Beschaffenheit der Gemeinschaft mitumfaßt. Plato erkannte klar, daß die Grundbedingungen der gesunden Organisation für Individuum und Gemeinschaft überhaupt dieselben sein, daß die „Tugend" des Individuums und die rechte Organisation der Gemeinschaft sich entsprechen müssen wie die kleinere und die größere Schrift, in der dasselbe sittliche Grundgesetz des Menschentums geschrieben ist. Er meinte hierbei (das war die wesent-

liche Absicht dieses Vergleichs), diese größere Schrift müsse die deutlicher lesbare sein. Vielleicht; aber der natürliche Gang der theoretischen Entwicklung geht doch wohl vom Individuum zur Gemeinschaft; in Bezug auf das Individuum läßt sich das allgemeine Grundgesetz des Sittlichen in schematischer Einfachheit darlegen. Auch ist offenbar, daß Plato sein System der individuellen Tugenden schon vor Augen hat, indem er daran geht, das entsprechende System der Tugenden der Gemeinschaft zu entwickeln.

Dieses doppelte System ergibt sich nun bei Plato der Sache nach durch die Rücksicht auf das, was wir vorher als Stufen der Aktivität mit den Ausdrücken Trieb, Willen (i. e. S.) und Vernunftwillen bezeichnet haben. Die Tugend des Triebs ist, zunächst für das Individuum, die sittliche Ordnung eben des Trieblebens, die Sophrosyne der Griechen; ich nenne sie die Tugend der Reinheit oder des Maßes. Die Tugend des Willens ist die sittliche Tatkraft; sie entspricht sehr nahe der antiken Tapferkeit, eigentlich Mannhaftigkeit. Die Tugend der Vernunft nennen wir, wie die Alten selbst, die der Wahrheit. Neben diese drei tritt als vierte bei Plato die Gerechtigkeit; diese bedeutet aber bei ihm eigentlich jenen gegenüber nichts Neues, sondern nur die durch die gleichmäßige sittliche Beschaffenheit aller drei Grundkräfte bedingte harmonische Gesamtverfassung der Psyche, also nicht sowohl eine, als schlechtweg die Tugend des Individuums. Wir werfen diese Vereinigung nicht weg, fügen aber als neues Moment den Bezug auf die Gemeinschaft hinzu, und verstehen daher unter unserer vierten Tugend, für die der Name der Gerechtigkeit desto besser paßt, den individuellen Grund des Willens zur sittlichen Gemeinschaft, also die Richtung des Willens des Individuums zugleich auf die Sittlichkeit der Gemeinschaft. Sie bedeutet uns somit: Wahrheit, Kraft und Reinheit im sittlichen Verhalten gegen den Andern und gegen die Gemeinschaft. Jedenfalls bedarf die Ethik

eines Ausdrucks für die soziale Tugend, sofern diese im Individuum selbst Wurzel fassen muß, also zur Tugend des Individuums mitgehört. Vermißt man in unserem Kranze der Tugenden etwa, als schönste Blume, die Liebe, so werden wir sagen, daß sie nach ihrer rein sittlichen Bedeutung in unserer Tugend der Gerechtigkeit eingeschlossen und im höchsten Sinne mit ihr eins ist. Selbst die kühnsten Forderungen der Liebe, wie die der Feindesliebe und der Liebe des Sünders, sind in der Tat Forderungen der Gerechtigkeit; gerade sie gebietet, auch im Feinde, auch im verirrten Menschen noch den Menschen zu erkennen und anzuerkennen, und im Kerne seiner Menschheit ihn auch gegen ihn selbst vielmehr zu schützen und zu heben als niederzudrücken und zunichte zu machen. Denn das ist Sache der sittlichen Gleichachtung des Andern, die der klarste Ausdruck der Gerechtigkeit ist. Damit wird der Pflichtcharakter dieser hohen Gebote verständlich, während von der Liebe als Gefühl nicht wohl zu verstehen ist, wie sie geboten werden könnte.

Um nun von der sittlichen Ordnung des individualen zu der des sozialen Lebens den Übergang sicher zu vollziehen, bedarf es erst des Einblicks in den allgemeinen gesetzmäßigen Aufbau eines sozialen Lebens überhaupt, im Verhältnis zu dem des individualen. Hier kommt uns nun jene große Entdeckung Platos zustatten: daß die Struktur beider nach ihrem letzten Gesetzesgrunde notwendig dieselbe ist, da die Gemeinschaft doch nur im Bewußtsein und Willen der Individuen besteht, aber auch umgekehrt ein menschliches Individuum nur in einer menschlichen Gemeinschaft sich gestalten kann. Es müssen also jene drei Grundfaktoren der Aktivität, aus denen das eigentliche (praktisch gerichtete) „Leben" des Individuums sich aufbaut: Trieb, Wille und Vernunft, in gleicher allgemeiner Funktion und gleicher Stellung zueinander in einer organisierten Gemeinschaft sich wiederfinden und auch ihr „Leben" eigentlich ausmachen. Als Willensform der

Gemeinschaft nun gibt sich ohne weiteres die soziale Regelung zu erkennen. Wille überhaupt bedeutet uns die Zwecksetzung, die den Triebkräften Einheit gibt, indem sie ihre sonst regellose Wirksamkeit einer Regel unterwirft. So bedarf alle gemeinschaftliche Arbeit, die zuletzt immer Triebtätigkeit ist, der gemeinschaftlichen Regelung, durch die ersichtlich ein Wille der Gemeinschaft hergestellt wird. Am bekanntesten und faßlichsten ist sie in der voll ausgeprägten Form der rechtlichen Regelung, die sich denn auch geradezu als Willenserklärung der Gemeinschaft ausspricht; losere Formen sozialer Regelung sind Sitte und Brauch, Standes-, Klassenbewußtsein, Komment und dergleichen. Es ist nur die einfache Konsequenz dieser Aufstellung, wenn wir unter dem Namen der Vernunft der Gemeinschaft alles in einer Gemeinschaft lebendige Bestreben zusammenfassen, welches auf fortschreitend reinere und befriedigendere Gestaltung der sozialen Ordnungen, gemäß der letzten Forderung durchgängiger Einheit und Übereinstimmung des ganzen Gemeinschaftslebens, gerichtet ist. Man kann es auch soziale Kritik nennen, für die zuletzt kein anderer Maßstab gelten kann als für die individuelle Selbstkritik des sittlichen Gewissens: die Idee des Guten als des unbedingt Gesetzlichen. Man will also, auf dem Standpunkte sozialer Vernunft, gemeinschaftlich, nicht bloß, daß das begrenzte Werk der Gemeinschaft gedeihe, daß die und die Macht, der und der Anteil an den Gütern und Schöpfungen der Menschheit diesem und diesem Gemeinwesen erobert werde; überhaupt nicht bloß, daß diese und diese begrenzte, z. B. nationale Gemeinschaftsordnung bestehe; sondern daß Gemeinschaft überhaupt und zwar gemäß sittlicher Forderung bestehe, folglich, daß die Gesetzesordnung der bestehenden Gemeinschaft, die als gegebene Grundlage allerdings anzuerkennen und nie schlechthin wegzuwerfen ist, durch die in ihr lebendigen sittlichen Kräfte sich höher und höher hinaufbilde und sich mehr und mehr so gestalte,

wie es der Forderung der Vernunft und damit der Sittlichkeit entspricht.

Somit stimmt die Form des sozialen Lebens mit der des individualen völlig überein. Aber auch auf die Materie muß diese Übereinstimmung sich schon darum mit gleicher Notwendigkeit erstrecken, weil Form und Materie eines und desselben organisierten Gebildes nicht gegeneinander gleichgültig sind, sondern sich so aufeinander beziehen müssen, daß nur diese bestimmte Form für diese bestimmte Materie geeignet ist und diese bestimmte Materie für diese bestimmte Form. Diese Identität liegt nun offenbar auch vor. Denn wie die Willensregelung im Individuum nur die Regelung der Triebkräfte, also des Arbeitslebens des Individuums ist, so ist die soziale Willensregelung die der sozialen Arbeit, d. h. der Arbeit der Individuen, sofern sie, auf gemeinschaftliche Zwecke gerichtet, auch notwendig gemeinschaftlich zu vollführen ist. Eben als solche ist sie gemeinschaftlicher Regelung so fähig wie bedürftig. Soziales Leben definiert sich demnach als: Arbeitsgemeinschaft kraft gemeinschaftlicher Willensregelung der Arbeitstriebe der vergemeinschafteten Individuen; hinsichtlich dieser Regelung unterstehend gemeinschaftlicher vernünftiger Kritik.

Auch für eine allgemeinste Gliederung des sozialen Lebens ist eben damit eine Grundlage schon gegeben. Denn an sich stehen zwar diese drei Grundmomente: soziale Arbeit, Willensregelung dieser Arbeit, und stets wache Kritik, die auf die beständige Besserung beider bedacht ist, untereinander im denkbar engsten Bezug: die soziale Regelung existiert nur im Arbeitsleben der Gemeinschaft, auf das sie sich erstreckt; aber auch dieses als soziales nur kraft der sozialen Regelung; ebenso die soziale Vernunft nur in der wirklichen Gestaltung und Umgestaltung der sozialen Regelung und damit wiederum des sozialen Arbeitslebens, und diese nur kraft und in Gemäßheit der je erreichten Vernunft der Gemeinschaft. Aber gleich-

wohl muß nach dem natürlichen Gesetze der Teilung der Funktionen, das in jeder sich selbst erhaltenden Organisation erfüllt sein muß, ein besonderer Kreis von Funktionen für jeden der drei Grundfaktoren des sozialen ebenso wie des individualen Lebens sich abgrenzen lassen, für den, wenn auch in mannigfacher Verflechtung, doch im allgemeinen entsprechend gesonderte funktionierende Organe vorhanden sein werden, vergleichbar etwa den nutritiven, motorischen und sensorischen Verrichtungen und diesen dienenden Organen des physischen Organismus; das heißt: es wird für jede dieser Hauptgruppen sozialer Tätigkeiten je eine der drei Grundbedingungen des sozialen Lebens wesentlich (wenngleich nie schlechthin ausschließlich) bestimmend sein. Die Grundklassen sozialer Tätigkeiten, die auf solche Weise, d. h. nur bedingt, nicht in absoluter Scheidung sich von einander abheben, benennen wir als die wirtschaftlichen, die regierenden und die bildenden Tätigkeiten. Aufgabe der Wirtschaft ist, unserem Ableitungsprinzip zufolge, die Erhaltung der Triebkräfte zum sozialen Arbeitsleben und damit dieses Arbeitslebens selbst in seiner Unmittelbarkeit; also die ständige Selbstreproduktion des sozialen Arbeitslebens, durch Erhaltung der Bilanz von Verausgabung und Einnahme in ihm, d. h. zuletzt von Verbrauch und Ersatz der Arbeitskräfte. Da Triebenergie zu jeder menschlichen Tätigkeit erforderlich ist, so wird jede menschliche Tätigkeit auch eine wirtschaftliche, jede soziale Tätigkeit eine sozial-wirtschaftliche Seite haben; aber nicht nach ihrem wesentlichen Zweck wird darum jede Tätigkeit eine wirtschaftliche sein, sondern die allein, welche die Reproduktion der zu irgendwelchen Tätigkeiten verfügbaren Triebkräfte zu ihrem wesentlichen und bestimmenden Zweck hat. Aufgabe der regierenden Tätigkeiten ist die Unterordnung aller gemeinschaftlich zu vollführenden Arbeit unter einen voraus aufgestellten Gesamtplan des auf den gemeinschaftlichen Zweck zu richtenden Tuns. Regelung ist zu jedem

menschlichen, soziale Regelung zu jedem sozialen Tun notwendig: also erstreckt sich wiederum diese Art sozialer Tätigkeit zugleich auf alle anderen; aber offenbar ist die soziale Formgebung Sache einer eigenen, ausschließlich auf sie gerichteten Wissenschaft und Technik, und so auch einer eigens daraufhin organisierten Art der Tätigkeit, vielmehr weit verzweigter Klassen solcher Tätigkeiten, deren Materie dagegen sowohl wirtschaftliche wie bildende, oder auch wiederum sozial regelnde z. B. rechtliche Tätigkeit sein kann; es gibt z. B. Recht, das keine andere als wiederum rechtliche Tätigkeit regelt (Verwaltungsrecht). Die Eigenheit der regierenden Tätigkeit aber liegt nicht in dem, was geregelt wird, sondern im Formalen der Regelung selbst. Die letzte und bestimmende Aufgabe der dritten Klasse sozialer Tätigkeiten endlich — wir nennen sie sozial bildende — ist die Beziehung aller, also auch der wirtschaftlichen und regierenden Tätigkeiten der Gemeinschaft auf den letzten sittlichen Zweck der Gemeinschaft überhaupt. Dieser kann ja weder in der Beschaffung verfügbarer Kräfte noch in der sozialen Regelung bloß als solcher aufgehen; beide tragen allzu deutlich den Charakter bloßer Mittel. Der Mensch ist doch nicht um der Arbeit und des Regiments willen da (wie freilich manche Arbeitende und Regierende zu denken scheinen), sondern Arbeit und Regiment um des Menschen willen; d. h. sie sind als bloße Mittel auf den Endzweck der Erhebung des Menschen zur Höhe seines Menschentums, also zuletzt zur sittlichen Vernunft zu richten. Im Ideal würde sogar alle wirtschaftliche Arbeit und alle soziale Regelung nur Mittel sein zum schließlichen Zwecke der Menschenbildung; was als die sozialpädagogische Idee des Staats der Sache nach von Plato bereits aufgestellt ist und den obersten Leitpunkt der sozialen Kritik und damit der sozialen Ethik überhaupt noch heute so sicher wie damals bezeichnet.

In einer Hinsicht allerdings wird Jeder heute die Sozial-

philosophie Platos als nicht mehr genügend empfinden. Seine Betrachtungsweise bleibt sozusagen statisch; er zieht noch nicht, jedenfalls entfernt nicht mit hinreichender Wucht und zulänglicher Klarheit über seine Bedeutung den Faktor der Entwicklung in Betracht. Er kennt, wie nur einen geschlossenen Kreisgang des kosmischen Geschehens, so auch nur einen ewig gleichen Wechsel zwischen Aufbau und Wiederauflösung des sozialen Lebens; er kennt daher keine eigentliche Geschichte. Statt dessen weisen unsere methodischen Voraussetzungen zwingend auf einen aufsteigenden Gang der Entwicklung ins Unendliche, mit dem erst der Begriff der Geschichte gewonnen wird. In der Tat, erst wenn es gelingt, auch ein Grundgesetz der sozialen Entwicklung aufzustellen, wird es möglich sein, das soziale Leben in der vollen Konkretheit seiner geschichtlichen Gestaltung theoretisch und schließlich auch praktisch zu bewältigen und unter die Herrschaft der Vernunft zu zwingen. Ich glaube aber, daß ein solches Grundgesetz sich aufstellen läßt, allerdings nicht im Sinne eines konstitutiven, wohl aber, wie es die Natur des Problems eben verlangt, eines regulativen Prinzips; d. h. nicht mit dem Anspruch, daß eine tatsächliche Entwicklung im gedachten Sinne sich etwa mit astronomischer Sicherheit vorhersagen ließe, wohl aber, daß sie bestimmt so erfolgen muß, wenn überhaupt die Menschheit fortschreitet, wenn nicht endlich doch ihre Kräfte erlahmen und Stillstand und Rückbildung eintreten soll.

Das Gesetz der sozialen Entwicklung ist also nicht ein Naturgesetz (wie die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung ein solches annimmt), sondern ein Gesetz des Sollens; es dient zur Beurteilung des tatsächlichen Werdeganges, aber ermöglicht nicht, diesen als naturnotwendigen zu konstruieren und etwa, gleich dem Gange der Gestirne, mit Sicherheit voraus zu berechnen. Eine solche Vorausberechnung wäre überhaupt nur aus endlichen Faktoren

möglich, sie würde also der Entwicklung des Menschentums gerade den ihr wesentlichen Ausblick ins Unendliche, den Charakter der ewigen Aufgabe, also den Sinn der Idee rauben.

Dies ist eigentlich der verhängnisvolle Fehler der „materialistischen" Geschichtsauffassung, und es ist das einzig Materialistische an ihr; wäre dagegen dies Eine berichtigt, so träfe der Vorwurf des Materialismus sie durchaus nicht. Denn ganz und gar nicht ist das ihr zum Vorwurf zu machen, vielmehr liegt gerade darin ihr unvergänglicher Wert, daß sie auf die Naturgrundlagen des sozialen Lebens: Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft, und damit auf das unmittelbare Arbeitsleben der Gemeinschaft zurückgreift, sie als solche voll anerkennt und in Rechnung stellt und auch die höheren sozialen Faktoren, regierende wie bildende, in genaue Beziehung dazu setzt; denn eben diese enge Beziehung der drei Grundfaktoren des sozialen Lebens aufeinander ermöglicht erst eine einheitliche Gesetzlichkeit der sozialen Entwicklung, obgleich nur im regulativen, nicht im konstitutiven Sinne, aufzustellen.

Diese wird aber, eben als regulative, sich gründen müssen auf die drei regulativen Prinzipien Kants, die sich faßlich bezeichnen lassen als die der *Generalisierung*, der *Individualisierung* und des *stetigen Übergangs*. Kant bezog diese Prinzipien zunächst auf den notwendigen Gang der Entwicklung der *Naturerkenntnis*. An dieser ist es in der Tat ohne weiteres klar, daß sie (1.) zur höchsten erreichbaren Allgemeinheit der Prinzipien strebt; (2.) dabei doch die Einzelerscheinungen soviel möglich in ihrer unverkürzten Individualität zu fassen sucht; um aber diese beiden Forderungen, deren Gegensatz und Spannung hauptsächlich den keineswegs geradlinigen Gang der Entwicklung der Forschung bedingt, miteinander zu versöhnen, muß sie (3.) streben in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen überall stetige Übergänge zu finden, so daß mehr und mehr alle

Lücken sich schließen und ein durchgehender Zusammenhang auch die fernsten Glieder des ganzen Getriebes des Naturgeschehens untereinander in Verbindung setzt. Von der Naturwissenschaft aber überträgt sich die gleiche Grundgesetzlichkeit der Entwicklung (zweitens) auf das weite Gebiet der Technik, der Naturtechnik wie auch der sozialen Technik. Die großartige Entwicklung der Technik im letzten Jahrhundert macht es besonders eindringlich, wie die immer umfassendere Bewältigung technischer Probleme — allgemein charakterisiert durch die Maschinentechnik gegenüber der Handarbeit, mit der mächtigen Folge des überwiegenden Großbetriebs, auf der Basis des Weltverkehrs — zugleich eine immer mehr individualisierte Lösung jedes technischen Einzelproblems, in immer mehr dem stetigen Übergang sich nähernder Ausfüllung aller Lücken, ermöglicht. Mit der Entwicklung der Technik aber steht wiederum in enger Beziehung (drittens) die der wirtschaftlichen Typen, durch welche ferner (viertens) die der rechtlichen Ordnungen aufs tiefste beeinflußt wird. Der Fortschritt der Wirtschaft, selbst in erster Linie bedingt durch den der Technik und zuletzt der Naturwissenschaft, hat sich als mächtigen Schöpfer sozialer Einheiten, nationaler und schließlich auch immer tiefer und weiter greifender internationaler Beziehungen schon bisher erwiesen und wird sich mit immer wachsendem Zwange so beweisen. Auch hier besteht aber die Entwicklung nicht in bloß äußerer Erweiterung, sondern diese selbst fordert und fördert daher zugleich eine Zunahme innerer Gemeinschaft, die wohl nicht umhin kann mehr und mehr auch bis zum Grunde der sittlichen Gesinnung zu dringen.

Auch die innere Bildung des Menschen aber unterliegt in ihrem Fortschritt wiederum analogen Gesetzen. So spricht es am klarsten vielleicht in den Grundsätzen Pestalozzis sich aus; denn dieser stellt als Grundpfeiler der Erziehungslehre fest: erstens die unteilbare Einheit des Menschenwesens;

dann aber die Individualität seiner Ausprägung in jedem einzelnen vollgebildeten Menschen, und drittens, um dies beides vereinbar zu machen: den lückenlosen Zusammenhang von den elementarsten Stufen der (geistigen wie sittlichen wie auch künstlerischen und religiösen) Bildung bis zu den höchsten hinauf; und er fordert eben darum eine solche Entwicklung unterschiedslos für *jeden* Menschen in jeder Lebenssphäre, in gleichheitlicher, zugleich aber wohl differenzierter und stetig übergehender Weise.

Wie aber eine nach diesen allgemeinen Grundsätzen geordnete menschliche Gemeinschaft den der individuellen „Tugend" entsprechenden vollendet *sittlichen Charakter* derselben darstellen würde, so würde sie zugleich erst die sichere Gewähr für die sittliche Entwicklung auch der Individuen geben. Die Herstellung einer solchen sittlichen Gesamtverfassung des menschlichen Lebens wäre die höchste Aufgabe *sozialer Erziehung*; für diese werden hiernach die Grundgesetze sich mit Sicherheit aufstellen, und sowohl die wesentlichen Organisationsformen (Haus und Schule, sowie eine umfassende Organisation zur Pflege freier Selbstbildung der Erwachsenen), wie auch die besonderen Aufgaben für jedes Alter und jede soziale Stufe sich ableiten lassen. —

Unsere Erwartung hat sich erfüllt: es hat sich in den Grundsätzen der reinen Ethik das Fundament für die *gesamten Geisteswissenschaften* (wir zogen den Namen *Kulturwissenschaft* vor) aufweisen lassen. Vielleicht mag es für einen Augenblick scheinen, als sei in dieser ganzen Betrachtung des menschlichen Lebens, nach seiner allgemeinen Struktur wie nach seiner geschichtlichen Entwicklung, das Moment der Gemeinschaft nur allzu einseitig betont, die *Individualität* nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt.[1]) Aber in der ausdrücklichen Aufstellung der Individualisierung

[1]) Über Individualität und Gemeinschaft s. bes.: „Philosophie und Pädagogik" (Marburg 1909), Abh. II.

als notwendiger regulativer Idee, auf gleicher Linie mit der Generalisierung, mit der sie durch die Kontinuität vermittelt wird, wurde das Recht des Individuellen von Anfang an grundsätzlich anerkannt. Nur darf dabei die Beziehung auf die Gemeinschaft in keiner Weise in den Hintergrund geschoben werden. Bildet das Individuum gleichsam eine Welt für sich, so kann diese zuletzt doch nicht für sich bleiben, sie muß unter ein letztes Gesetz mit Allen, unter das Gesetz der Allheit selbst sich fügen. Damit verliert sie nicht, sondern gewinnt erst recht ihre Selbstheit. Die Individualität baut sich selbst erst auf aus einer Mannigfaltigkeit von Einzelbeziehungen, die jede für sich und alle in ihrem wechselseitigen Bezug auf die Gemeinschaft zurückweisen. Sie gehört selbst ihr zu, mit allem, was sie an positivem Gehalt einschließt; sie bestände gar nicht ohne sie und könnte dauernd ohne sie nicht bestehen bleiben; sie nimmt mit der Vertiefung der Gemeinschaft nicht ab, sondern vielmehr zu. Gerade die Kontinuität des geistigen Inhalts und damit die Macht und Tiefe dieses Inhalts ist offenbar am größten auf jener höchsten Stufe der Individualität, die man durch das Wort Genie bezeichnet; in diesem Worte kommt gerade das zu ganz klarem Ausdruck, daß zuletzt der „Genius", d. h. wörtlich die Zeugungs- und Schaffenskraft der Menschheit es ist, die im genialen Individuum sich offenbart, eine Kraft also, die von Haus aus in der Gemeinschaft wurzelt und zu ihr wieder zurückstrebt. Darum stehen mit Recht die genialen Individuen im Mittelpunkt dessen, was man Geschichte nennt. Diese ist doch ihrem Wesen nach nicht Geschichte der Individuen, sondern Lebensgeschichte der Menschheit. Der letztbestimmende Gesichtspunkt kann daher für sie nicht die Individualität sein, sondern allein die Idee der Menschheit, welche in Wahrheit die Einheit des Objekts der Geschichte, als der säkularen Erinnerung des Menschengeschlechts, erst begründet.

Ein scharfer Unterschied ist aber hierbei, eben hinsichtlich

der Geltung des Individuellen im praktischen und im bloß theoretischen Gebiet, nicht zu übersehen. Im bloß Theoretischen bleibt das Individuelle schlechterdings untergeordnet dem gesetzmäßig Allgemeinen, es hat durchaus nur Bedeutung als Fall des Gesetzes. Dagegen begründet (wie sich oben zeigte) die Ethik zuerst einen Eigenwert des Individuellen. Falsch ist es nur, hier sogleich eine gänzliche Umkehrung des Verhältnisses anzunehmen, d. h. daß im Praktischen das Individuelle allein ursprünglich etwas bedeute, alles Generelle nur um des Individuellen willen der Beachtung wert sei. Sondern es gilt hier das strengste Gleichgewicht des Generellen und Individuellen, wie es in Kants Formel des kategorischen Imperativs ganz ungesucht zum genauen Ausdruck kommt: Handle so, daß die Maxime deines (individuellen) Willens allgemeines Gesetz werden kann, d. h. daß der letzte praktische Gesichtspunkt für das Individuum kein anderer ist als für die Gemeinschaft; was genau auch in der Umkehrung gilt.

Dagegen findet wirklich jene volle Umwendung des Verhältnisses des Individuellen und Generellen statt in der dritten Hauptrichtung des Bewußtseins: der ästhetischen. Und dann scheint dem Individuellen noch eine ganz eigene Bedeutung in der Religion zuzukommen. Das Problem des Individuellen hat also zwar Bezug auf die Ethik, aber es führt zugleich über sie hinaus zur Ästhetik und vielleicht zu einer Philosophie der Religion. Zur Religion hat überhaupt die Sittlichkeit ein sehr enges Verhältnis, das schon oben gelegentlich berührt wurde. Es ist gerade für die Systematik der Philosophie eine nicht abzuweisende, schwerwiegende Frage, ob etwa der Zentralbegriff der Religion, der Begriff der Gottheit, geradezu in die Ethik aufzunehmen ist, oder ob er etwa eine ganz selbständige Sonderstellung neben ihr zu behaupten vermag, und auf welcher Grundlage. Diese hier noch offen gelassenen Fragen sind es, die, wenn auch mehr

anhangsweise, im folgenden Kapitel beleuchtet werden sollen. Sie gehören auch insofern zusammen, als in beiden, Ästhetik und Religionsphilosophie, eine gewisse Vereinigung von Logik und Ethik sich darstellt oder wenigstens als Problem sich aufdrängt. Doch wird sich zeigen, daß beide gleichwohl ebenso scharf voneinander wie von der Logik und Ethik zu scheiden sind.

Viertes Kapitel.

Ästhetik. Religionsphilosophie.

Erfahrung und Sittenwelt — das was ist und was sein soll: die Einteilung scheint ausschließend zugleich und das Gebiet des Bewußtseins vollständig umspannend. Und doch gibt es noch ganze Welten, die sich nicht auf die eine oder die andere Seite stellen, noch auf beide verteilen lassen: die Welt der Kunst und die Überwelt der Religion. Wo gehören sie hin? Welche neuen Dimensionen des Bewußtseins sind es, in die sie sich erstrecken, und wie schließen diese mit jenen beiden, in denen Wissenschaft und Sittlichkeit liegen, sich zusammen? Denn ohne letzten Zusammenhang kann freilich nichts sein, was miteinander in einem und demselben Bewußtsein Raum haben soll. Und da die Einheit des Bewußtseins das letzte Problem der Philosophie ist, so darf eben sie sich der Prüfung dieser Fragen nicht entziehen. Sie hat sich ihrer auch nicht geweigert. Eine Philosophie der Kunst, Ästhetik genannt, und eine Philosophie der Religion sind als eigene philosophische Wissenschaften seit mehr als einem Jahrhundert gefordert und in Angriff genommen. Es ist jetzt unsere Aufgabe, die Probleme auch dieser philo-

sophischen Wissenschaften und die allgemeine Richtung, in der deren Auflösung zu suchen ist, aufzuweisen.[1])

Bisher diente uns als Orientierung für die Systematik der Philosophie das Arbeitsleben der menschlichen Kultur und die mancherlei Wissenschaften, die ihm die Richtung zu geben und es zielsicher zu gestalten bemüht sind. Aber die Kunst zunächst, gehört auch sie zum Arbeitsleben der Kultur? Gibt es überhaupt eine feste Richtung, in der sie fortarbeitet, verfolgt sie einen sicheren Weg des Fortschritts, ein immer gleiches Verfahren, wie das der wissenschaftlichen Erfahrung oder der praktischen Zielsetzung? An beiden gemessen, scheint sie vielmehr einer Ungebundenheit sich zu erfreuen, die eher nach Muße und Spiel als nach Arbeit aussieht. Muße jedenfalls verschafft sie sich und dem ihr hingegebenen Gemüte von der Arbeit sowohl des Forschens des Verstandes nach dem, was ist, als des Ringens des Willens nach dem, was sein soll. Sowohl der Anspruch, das Wirkliche, wie es ist, zu erkennen, als der andere, verbindliche Ziele für das Handeln zu zeigen, ist der Kunst fremd. Aber doch arbeitet und schafft wahrlich auch sie, und es scheint mit ihrem Schaffen ihr nicht weniger ernst zu sein als jenen. Auch liegt in diesem Schaffen ohne Zweifel ein Urteilen, ein Erkennen; es vollzieht sich in ihm eine Krisis des im künstlerischen Sinne Echten und Unechten, ja Wahren und Falschen; eine Krisis, die an einschneidender Schärfe der der Wissenschaft und der Sittlichkeit durchaus nichts nachgibt.

Zwar noch nicht lange ist dieser hohe Ernst und dieser ganz in sich gegründete Eigenwert des Kunstschaffens vonseiten der Wissenschaft und vollends der Sittlichkeit ganz begriffen und gewürdigt worden. Ein so in künstlerischer Ge-

[1]) Außer den letzten Paragraphen der „Sozialpädagogik" ist zu diesem Kapitel besonders die Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (2. Aufl., Tübingen 1908) zu vergleichen.

staltung lebendes Volk wie das der Griechen hatte in seiner Philosophie für das Gebiet der Kunst eine eigene Provinz, etwa wie Logik, Physik, Ethik, noch nicht abgegrenzt. Ein Plato, der als Schriftsteller ein wahrhaft großer Künstler, ja dessen ganze Philosophie fast mehr noch ein Kunstwerk als ein Wissenschaftssystem ist, liegt als Theoretiker mit der Kunst geradezu im Krieg und weiß auch in seinen tieferen Blicken den ganz eigenen Wahrheitswert der Kunst von dem der Wissenschaft und der Sittlichkeit nicht sicher zu scheiden. Aristoteles aber gönnt der Kunst allenfalls einen bescheidenen Platz im Rahmen der Philosophie des sozialen Lebens, in die sie gewiß nebenbei auch gehört. Dabei ist es lange Jahrhunderte durch geblieben. Es mußte erst ein so wenig in Kunstenthusiasmus schwelgender Philosoph wie Kant auftreten, um der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" eine gleichberechtigte Stellung neben der Erkenntniskritik und der Ethik im Systeme der „Vernunftkritik", in das die Philosophie sich ihm aufgelöst hatte, zu sichern. Sein ästhetisch hochgestimmtes Zeitalter hat das voll begriffen und aufgenommen.

Eigentlich erst seitdem erkennt man in der Kunst nicht nur einen der unerläßlichen Bestandteile humaner Kultur, sondern beinahe schon ihren Gipfel. Man glaubt einen tiefinneren Zusammenhang der Kunst mit der Wissenschaft zu erkennen, und zwar mit aller Wissenschaft, von der Mathematik angefangen durch die Mechanik, Physik und Biologie bis zur Sprach- und Geschichtswissenschaft; einen nicht minder tiefen Zusammenhang auch mit der Welt der Sitten, mit dem unmittelbaren „Leben" der Menschheit, sei es Volkstum oder Individualität. Und dieser doppelte Zusammenhang wird nicht etwa nur darin gefunden, daß die Kunst ihre Stoffe diesen beiden großen Reichen entnimmt, sondern er geht zurück bis auf das Innerste der Formung, bis auf den Kern jener schöpferischen Gestaltung, die den Objekten beider Art überhaupt ihren Ursprung und Geltungscharakter

verleiht. Aber gleichwohl und gerade nun geht uns die künstlerische Gestaltung nicht mehr auf in die wissenschaftliche oder die sittliche, oder in irgendeine bloße, aus diesen selbst zu begreifende Gesellung oder Mischung oder selbst innige Vermählung beider; sondern wir glauben begriffen zu haben, daß sie dennoch selbständig und gleichsam selbstverantwortlich beiden gegenübertritt; daß sie nach ihr allein eigentümlichen Gesetzen etwas wie eine dritte Welt neben die der Natur und der Sitten stellt. Und nicht als ein Zurückbleiben hinter dem Ernst der Wahrheitsforderung jener, sondern fast schon als ein Übertreffen derselben glaubt man es jetzt verstehen zu müssen, wenn sie allerdings weder den Bedingungen der Erfahrungswirklichkeit noch denen der idealen Wirklichkeit, welche die sittliche Forderung dieser gegenüber aufrichtet, sich unterwirft. Ihr Problem ist überhaupt ein eigenes und will als vollwertig neben denen der Wissenschaft anerkannt sein. Sie arbeitet an deren Aufgaben zwar mit, aber sie sucht ihren eigentümlichen Gehalt nicht darin, daß ihre Eingebungen etwa den Entdeckergeist des Forschers oder den Siegeswillen des sittlichen Helden beflügeln. Als Kunst hat sie nicht Probleme der Wissenschaft oder der Sittlichkeit aufzulösen; so wie umgekehrt diese, mögen sie der Inspiration des Künstlers die reichste Anregung bieten, doch von sich aus nie das geringste eigentlich künstlerische Problem aufzulösen im Stande wären.

Allerdings fragt sich noch, ob das Wort Problem auf die Aufgaben der Kunst überhaupt im gleichen Sinne wie auf die der Wissenschaft und des sittlichen Lebens Anwendung leidet. Einen dem gleichartigen Problemcharakter hat allenfalls nur, was an der Kunst Technik ist, aber eben nicht das Innerste und Eigenste der Kunst selbst, die vom Können gerade in dem Sinne benannt ist, daß das Können ihr gegeben sein muß, nicht, wie die Technik, durch unverdrossene Arbeit erzwungen werden kann. So kann auch von

einer Methode, im gewöhnlich verstandenen Sinne einer überall gleichmäßig zu befolgenden allgemeinen Norm oder Vorschrift des Verfahrens, bei ihr nicht die Rede sein.

Und dies führt auf den radikalen Unterschied: daß es überhaupt nicht ein gesetzmäßig Allgemeines irgendwelcher Art ist, welches die Kunst zu ihrem Objekt hat und in ihren Schöpfungen darstellen will, sondern ein schlechthin Individuelles. In dieses muß wohl das Überindividuelle, Gesetzmäßige (wissenschaftlicher wie sittlicher Ordnung) irgendwie eingehen, denn gewiß gibt es kein Individuelles ohne überindividuellen Bezug. Aber es geht eben ins Individuelle so gänzlich ein und auf, daß der Allgemeinheitscharakter als solcher wie ausgelöscht ist. Es scheint hier, so paradox es lautet, das Überindividuelle geradezu das Individuelle als sein Höheres anzuerkennen.

Es ist in der Tat in einem Sinne das Höhere; denn alles Allgemeine, als solches, mag es das Höchste sein, was an theoretischem oder ethischem Wahrheitswert erreichbar ist, bleibt doch immer im Stückwerk der erst zu erfüllenden, noch unerfüllten Forderung. Hier aber, im Künstlerischen, ist nach Erfüllung die Frage; es will als in sich vollendet gelten; Sein und Sollen müssen in ihm eins sein, nicht bloß sofern sie im letzten Gesetzesgrunde zusammenhängen, aus einer und derselben letzten Wurzel, eben der des Gesetzes selbst, entsprießen, sondern als ob sie im Ziel in diese ihre Ureinheit zurückgekehrt, als ob das, was sein soll, in dem, was ist, wahr und wirklich dargestellt sei. Wir drücken dasselbe nur anders, mehr nach der subjektiven Seite aus, wenn wir sagen: Das Kunstobjekt will nicht bloß begriffen sein nach Art einer theoretischen Wahrheit, nicht bloß ergriffen wie eine sittliche Aufgabe, sondern es soll in der Fülle und Unmittelbarkeit des Erlebten uns ergreifen, gleichwohl ohne in der Subjektivität des Erlebnisses unterzugehen und seinen Objektcharakter zu verlieren. Dieser behauptet sich vielmehr

mit dem vollen Anspruch der Notwendigkeit, des Nicht-anders-sein-könnens. Denn es ist das „Bild", es ist die „Gestalt", die, „göttlich unter Göttern" wandelnd, geschaut und nur im Schauen erlebt wird, in diesem Schauen aber, diesem Erleben dem schauenden, dem erlebenden Subjekt als so sichere, in sich gegründete Wahrheit entgegentritt wie nur je ein Satz der Wissenschaft oder eine sittliche Forderung. Und wenn freilich keine Allgemeinheit, so kommt doch Allgemeingültigkeit ihm zu, in dem Sinne, daß das Gleiche für jeden künstlerisch Auffassenden in unverrückbarer, obzwar immer rein individueller Geltung sich behauptet.

Also nicht auf die Subjektivität und Individualität des Erlebens kommt es eigentlich an, sondern auf den Inhalt des Erlebten, der als der gleiche auch für ein anderes, ja für jedes der künstlerischen Auffassung fähige Subjekt bestehen kann und will; der als Werk sich auch vom schaffenden Subjekt ablöst und fortan sein eigenes Leben hat wie nur irgend ein Objekt der Wissenschaft oder eine sittliche Schöpfung. Daher kann auch in keiner bloßen Beschreibung, Zergliederung und etwa Erklärung des subjektiven Erlebnisses der Kunstauffassung oder auch der Kunstschöpfung die hauptsächliche und gar die ganze Aufgabe der Kunstphilosophie gesehen werden. Ästhetik ist nicht bloß Psychologie des Kunsterlebnisses, sondern Gesetzeslehre der Kunst selbst, gleichsam die Logik des objektiven Kunstwerks. Denn dieses Werk schließt eine Erkenntnis in sich, die eigenen Gesetzen untersteht.

Kommt aber ein solcher reiner Erkenntniswert, ja in einem erweiterten Sinne „logischer" Wert, dem Kunstwerke zu, so muß es auch möglich sein, diesen irgendwie zu Begriff zu bringen. Denn, ist das im Kunstwerk Dargestellte allerdings kein Allgemeines, so gibt es doch auch vom Individuellen einen Begriff: eine, wenngleich nur ein einziges Mal bestehende „Einheit eines Mannigfaltigen"; eine Einheit näm-

lich durch Wechselbeziehung aller in es eingehenden Momente, worunter nicht sowohl die äußeren, räumlich oder zeitlich so und so bestimmten Teile der sinnlichen Gestalt, in der die künstlerische Idee sich realisiert, als vielmehr die inneren, eben begrifflichen Komponenten zu verstehen sind, welche und wieviele ihrer nun diese Idee selbst einschließen mag. Zwar will das Kunstwerk, eben als Individuelles, ganz ohne Zerlegung, in seiner strengen Integrität erfaßt und verstanden sein; aber wenigstens ist es an sich, für den Verstand, zerlegbar und kann bis zu einem gewissen Punkte auch jener seiner Totalwirkung nach aus den Komponenten begreiflich gemacht werden.

Allerdings nur bis zu einem gewissen Punkte; denn das streng Individuelle des Kunstobjekts ist freilich aus keiner noch so reichen und dichten Verflechtung genereller Momente erschöpfend darstellbar; es ist irrational, nicht bloß wie das Irrationale der Mathematik, das aus dem Gesetze einer unendlichen Entwicklung durch lauter rationale Setzungen hindurch doch begrifflich vollkommen bestimmt sein kann und bestimmt ist, sondern im verschärften Sinne des durchs Rationale überhaupt nicht Darstellbaren. Darum gilt mit gutem Grunde als Organ zum Erfassen des Künstlerischen in seiner Eigenheit nicht der Begriff, sondern die Intuition oder die Phantasie oder auch das Gefühl. Würde also durch die Heraushebung des rational Erfaßlichen das Kunstwerk als solches freilich eher vernichtet als dargestellt, so hat diese Heraushebung doch den Nutzen, zur vollen Klarheit zu bringen, daß im Irrationalen des Kunstwerks das Rationale allerdings liegt; sogar nur Rationales, aber eben in einer Unendlichkeit der Verflechtung, die selbst nicht mehr ganz rational zu durchblicken ist. Man begreift dadurch von ihm genau nur so viel, um zu begreifen, daß es in seiner Totalität freilich immer unbegriffen und unbegreiflich bleibt.

Was aber in diese Verflechtung eingeht, sind dennoch

zuletzt nur Inhaltsbestandteile von der Ordnung wissenschaftlicher oder ethischer Objekte; oder selbst schon Verwebungen von Momenten beider Art. Somit bleibt immer die Korrelation des Allgemeinen und Individuellen; nur das Verhältnis zwischen beiden kehrt sich durchaus um: nicht ist hier das Einzelne, Konkrete um des Allgemeinen, Abstrakten, sondern dieses um jenes willen. Darin läßt der schlechthin unterschiedliche Charakter der künstlerischen Weise der Objektsetzung sowohl gegen die wissenschaftliche (für welche das Einzelne sich schlechthin dem Allgemeinen unterordnet) als gegen die praktische (für welche beides im genauen Gleichgewicht stehen muß) sich vielleicht zur deutlichsten Bestimmung bringen.

Somit ist es freilich zuletzt nichts absolut Neues, nicht eigentlich eine neue Dimension oder Richtung der Erkenntnis, in welcher die künstlerische Objektsetzung zu suchen ist; denn (wie schon gesagt) nicht etwa bloß die Materie, sondern gerade das Formale der beiden Objektivierungsarten zum Seienden und zum Seinsollenden, und keiner weiteren, geht darin ein. Wohl aber ist es eine ganz bestimmte und neue Art der Vereinigung beider, welche das Eigentümliche der künstlerischen Objektsetzung ausmacht. Die Kunst setzt ihr Objekt niemals in dem Sinne, daß es (als Verstandesobjekt) sei, noch daß es (als Willensobjekt) sein solle; sie verzichtet bewußt auf diese beiden Ansprüche. Und ganz vergebens würde sie unternehmen, etwa gar beide Forderungen, die des Seins und des Sollens, vereint zu erfüllen. Aber doch will das Objekt der Kunst so angesehen sein, als ob es, wie es ist, auch sein solle; wie es sein soll, auch sei. „Als ob", nicht daß es sich so verhalte. Das wäre Betrug, denn wirklich können Idee und Erfahrung niemals zur Deckung kommen. Aber doch ist ihr Einswerden gefordert; ist es aber gefordert, so muß es wohl auch gedacht werden können. Diese Vereinigung hat somit ihr volles Recht in

der Freiheit des Denkens; eines Denkens, das auf den logischen Wert der Wirklichkeit bewußt verzichtet, insofern „Phantasie" ist und nur dafür angesehen sein will, dennoch aber einen ganz eigenen Wahrheitswert, eben im Sinne des „als ob", behauptet.

Erreicht wird aber dies durch den zuvor beschriebenen reinen Individualcharakter der Darstellung: indem in dieser die Schöpferkräfte des gestaltenden Bewußtseins sich frei auswirken und in der Auswirkung ihrer selbst bewußt werden, so kommt darin das in der Idee nur Geforderte zu individueller und damit konkreter Anschauung, und in dieser für unsere Vorstellung in der Tat zur Erfüllung.

Im Worte „Idee" selbst war dies eigentlich von Anfang an angelegt; es entstammt selbst der ästhetischen Richtung des Erkennens, die gerade hierin sich als die in Plato wirklich vorwaltende bestätigt. Denn es bedeutet die Schau, die Anschauung, die Hinschauung des Objekts; nicht bloß und nicht ursprünglich für Plato (wie freilich für Kant) die bloße Ausschau nach ihm, als einem etwa unendlich fernen Ziele. Die Idee vertrat zwar auch schon bei Plato zugleich das höchst Allgemeine, nämlich nicht bloß das Gesetz, sondern das Gesetz des Gesetzes, die Methode; aber dies Allgemeine wurde in ihr dennoch zugleich dargestellt gedacht in einem Individuellen; gerade das aber ist das Eigene der künstlerischen Objektsetzung. Nur in ihr, nur in jenem der Kunst ganz eigentümlichen Objektsinn ist es voll verständlich, wie das Allgemeine, auch das höchst Allgemeine, dennoch individuell und konkret dargestellt sein — oder vielmehr so gedacht werden — kann und muß.

Also rein in dem formalen Charakter der künstlerischen Darstellung liegt die Überwindung des Gegensatzes von Sein und Sollen, in dessen Spannung dagegen das ganze nichtkünstlerische „Leben" des Menschen verbleibt. Nicht aber muß darum den Stoff der künstlerischen Darstellung die Aus-

söhnung beider bilden, wie man etwa mißverstehen könnte. Sie mag den Konflikt ganz ignorieren, sich gänzlich abseits seiner stellen, oder ihn in seiner ganzen Härte nur einfach hinstellen, wie in der Tragödie ohne versöhnende Momente; immer doch ist in der Darstellung selbst, wofern sie nur rein künstlerisch ist, der Konflikt überwunden; sie hebt den in ihr Lebenden über den ganzen Standpunkt der sonstigen, außerkünstlerischen Wirklichkeit hinaus, löscht diese für die Zeit des künstlerischen Erlebnisses gänzlich aus, indem sie uns vom einzelnen Dargestellten, als dem Stoff, zurückführt in das unmittelbare, ursprüngliche Leben und Auswirken der gestaltenden Kräfte, die in dem Dargestellten im letzten Grunde nichts andres als sich selbst darstellen wollen, und zwar in jenem letzten Urgrunde des Bewußtseins, in welchem Sein und Sollen wahrhaft eins sind, nicht um ihr Einswerden erst zu ringen haben. Je reiner dies erreicht wird, um so reiner ist die künstlerische Intention erfüllt; um so „wahrer" ist das Kunstwerk, nach seinem eigenen Wahrheitssinn.

Nach allen diesen Richtungen scheint, wenn denn eine psychologische Charakteristik der ästhetischen Haltung des Bewußtseins nicht wohl entbehrt werden kann, das Wort Phantasie zu einer solchen noch am ehesten zu brauchen. Benannt zwar hat man (in der Schule Wolffs) das Ästhetische vom Gefühl. Auch ist ohne Zweifel ein Gefühlsmoment: die künstlerische Freude, von ihm nicht trennbar. Aber doch kann nicht diese Freude ihre eigentliche und letzte Absicht sein; weder Freude überhaupt, die als solche überhaupt nichts Künstlerisches ist, noch selbst diese ganz bestimmte, mit aller sonstigen Lust oder Befriedigung, höchster wie niederster Art, überhaupt unvergleichliche. Das Gefühlsmoment scheint vielmehr, hier wie überall sonst, nur begleitend zu sein, während der Kern der Sache im Gestalten, oder richtiger, im freien Sich-auswirken der gestal-

tenden Kräfte liegt. Jenes eigentümliche ästhetische „Gefühl" ist auch offenbar Gestaltgefühl, Selbstgefühl im Gestalten. Nur so vermag es, indem es ganz individuell verbleibt, doch zugleich jenen überindividuellen Bezug zu gewinnen und zu behaupten, den der Objektcharakter der künstlerischen Gestaltung unweigerlich fordert, und der als solcher nicht dem Gefühl entstammen kann, sondern rein im Gebiete der Vorstellung zu suchen ist. Ja es wird das in sich doch subjektive Gefühl in der Gestalt des Kunstwerkes rein objektiviert: „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst"; auch wenn keiner wäre, der darauf achtet und an dieser Seligkeit teil nimmt. In dieser Selbstheit besteht das Werk der Kunst nicht im bloßen Gefühl, wohl aber in der schaffenden Phantasie. Adolf Hildebrand[1]) spricht von „Instinkt"; das ist zutreffend, wenn man das Wort nur ganz in dem tiefen Sinne nimmt, wie namentlich Keppler[2]) es verstanden hat: als reine Ursprünglichkeit gesetzlicher Gestaltung und zwar in der vollen Konkretheit einer sinnlichen Tätigkeit, in welcher (wie wiederum Hildebrand richtig bemerkt) Wahrnehmung und Vorstellung unmittelbar eins sind.

Wie aber die Kunstgestaltung, dem Gesagten zufolge, dem Stoff nach auf die beiden Welten des Verstandes und Willens immer angewiesen bleibt, und zugleich in ihrer Form die Formgesetze beider sich verschmelzen, so muß auch der Stufengang ihrer Entwicklung wohl dem der Entwicklung des theoretischen wie des praktischen Bewußtseins parallel gehen. Dies scheint noch einer kurzen Beleuchtung wert. Die Naivität der kindlichen Auffassung der sinnlichen Welt, die Freiheit ihrer fast noch rein phantasiemäßigen Gestaltungsweise, ist dem Künstlerischen offenbar nächstver-

[1]) Das Problem der Form in der bildenden Kunst (7. u. 8. Aufl., 1910, S. 95 f.).

[2]) In der Einleitung des 4. Buches der Weltharmonik (Op. ed. Frisch, Bd. V, S. 222. 224. 232).

wandt. Die Berührung liegt eben darin, daß das Kind fast ausschließlich in solcher Freiheit der Gestaltung lebt, kaum noch bewußt irgendeines Anspruchs theoretischer oder ethischer Geltung, vollends unbewußt des Konfliktes, der aus dem Gegensatze dieser beiden Ansprüche entsteht und das „Leben", nämlich das ganze außerkünstlerische Leben, zu einem beständigen Kämpfen macht. Darin sind die echten Künstler nichts anderes als große Kinder; sie sind aus dem Kindesstand (in dieser Beziehung und genau so weit, als sie in ihrer Kunst wirklich leben) überhaupt nicht herausgetreten. Doch ist es nur die dem Sinnlichen zugewandte Seite der Kunst, die in dieser reinen Naivität der Gestaltung verbleibt. Von dieser Wurzel darf sie allerdings nie sich lösen wollen, da die ihr wesentliche Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Darstellung aus dieser reinen, schöpferischen Sinnlichkeit gerade ihre Kraft zieht. Dagegen trägt durchaus den Charakter des Verstandesmäßigen die höchstnötige Schule der Technik, die der mittleren Stufe der künstlerischen Entwicklung angehört. Technik ist als solche nicht Kunst, aber sie ist für alle ihre höheren Leistungen eine nicht zu überspringende Vorstufe. Nur die strenge technische Durcharbeitung der Elemente des Künstlerischen, soweit sie überhaupt rational erfaßlich sind, gewährt die hohe Freiheit, in der allein die letzte Stufe des Kunstschaffens erstiegen wird, nämlich die Idee selbst in aller ihrer Unendlichkeit und Irrationalität zur rein individuellen, ja sinnlichen Gestaltung sich durchringt. Daß zu dieser höchsten Bewußtseinshöhe gerade die moderne Kunst hinaufstrebt, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Sie strebt damit unfraglich nach einer engsten Beziehung zum Kulturbewußtsein in seiner ganzen Umfassung und seinem tiefen Ringen nach einer letzten Klarheit über sich selbst, daher zu den Gipfeln der Wissenschaft sowohl als des sittlichen Lebens. Sie kommt dadurch in eine erstaunlich nahe Beziehung zur Philosophie; sie wird „Welt-

anschauung" vielleicht im wenigst anfechtbaren Sinne. Sie bildet daher nicht nur eines der größten Probleme der Philosophie, sondern sie scheint in ihren erhabensten Leistungen fast selbst zu einer neuen Art Philosophie zu werden, neu wenigstens dem Bewußtseinsgrade nach; denn überhaupt ist der künstlerische Trieb in der großen Philosophie aller Zeiten sogar stark mittätig gewesen. Allein wenn sonst die Philosophie oft nur zu sehr zur Dichtung wurde, so haben wir dagegen jetzt eine philosophische Dichtung nicht nur, sondern auch eine Art philosophischer Musik und bildenden Kunst; nicht nur in dem Sinne, daß, wie sonst die Mittel der Kunst in den Dienst der philosophischen Darstellung traten, so jetzt die Kunst von ihrer Seite der philosophischen Stoffe, ebenso wie anderer, sich zu bemächtigen sucht; sondern so, daß dasselbe erhöhte Leben der Menschheit in beiden, Kunst und Philosophie, sich aussprechen will und so beide sich gegenseitig erleuchten. In Schiller trat dies vielleicht zum ersten Mal in ganzer Deutlichkeit, auch bis zur Einseitigkeit, zutage; aber selbst das naivere Schaffen eines Goethe und Beethoven zeigt nicht wenig von jener kantischen Philosophie der Selbsterkenntnis, welche den doppelten Kosmos, den äußeren und den inneren, „den gestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir", ins eigenste, unmittelbarste Leben des Menschengeistes zurücknimmt und als seine Schöpfung begreifen oder doch ahnen läßt. Das also wäre die Vernunftform des ästhetischen Bewußtseins zu nennen, in der es mit der höchsten Form des wissenschaftlichen und des sittlichen Bewußtseins, also der Philosophie, wohl in eine sehr enge Berührung treten muß; denn Vernunft besagt Einheit, und in ihrem letzten Zentrum sind jene Welten alle ungetrennt, wenn auch von dem gemeinsamen Zentrum aus verschieden gerichtet und so in ihrer weiteren Entwicklung deutlich genug geschieden.

Noch eine letzte wichtige Beziehung der Kunst ist hier

unberührt geblieben, mußte unberührt bleiben, nämlich die zur Religion. Daß Kunst und Religion in ihrer geschichtlichen Wurzel eng miteinander verwachsen sind, würde an sich nicht allzuviel beweisen; denn in den Anfängen der Menschheitsentwicklung ist überhaupt alles: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, Religion, noch kaum geschieden; in der weiteren Entwicklung aber hat ebenso die Kunst wie die Wissenschaft und die Sittlichkeit sich von dem ursprünglich gemeinsamen Nährboden, dem jedenfalls die Religion am nächsten geblieben ist, mehr und mehr gelöst. Immerhin hat die Kunst einen besonders innigen Zusammenhang mit der Religion stets bewahrt. Und es ist zu vermuten, daß diese in mächtigen geschichtlichen Erscheinungen zutage liegende Wesensverwandtschaft auch tief im Grunde der Sache wurzelt.

Um aber darüber zur Klarheit zu kommen, bedarf es erst einer Untersuchung der Bewußtseinsgrundlage der Religion selbst, welche ohnehin als das letzte der großen Kulturprobleme für die Philosophie übrig bleibt. Seine Behandlung gehört genau an diese Stelle. Denn erst nach der allgemeinen Grundlegung der Logik, Ethik und Ästhetik kann das Problem der Religion im philosophischen Sinne bestimmt gestellt und beantwortet werden, weil der eigene Wahrheitsanspruch der Religion auf jene alle, die logische, die ethische und die ästhetische Wahrheit sich zurückbezieht, zugleich aber sie alle übersteigen möchte. Das Problem der Religion rührt andererseits sehr nahe an das der Psychologie; denn die Subjektivität des Erlebens ist es gerade, auf die die Religion, paradox genug, diesen höchsten, dennoch ganz objektiv gemeinten Wahrheitsanspruch stützt. Aber es bleibt eben ein Wahrheitsanspruch; also ist auch dieses Problem letzten Endes kein bloß psychologisches. Aus keiner noch so eindringenden Kenntnis der subjektiven Natur des religiösen Erlebnisses könnte über das Recht eines solchen

Anspruchs je entschieden werden, sondern dazu bedarf es einer Kritik, gleichartig der der Logik, der Ethik und der Ästhetik – wenn sie nicht vielmehr aus diesen selbst zu schöpfen und zu begründen ist.

Zum Arbeitsleben der humanen Kultur werden wir die Religion jedenfalls nicht zu rechnen haben; denn daß dieses in die drei Hauptrichtungen der wissenschaftlichen, der sittlichen und der künstlerischen Gestaltung aufgeht, scheint nicht bloß induktiv gewiß durch die schließlich doch immer unvollendbar bleibende Analyse des geschichtlich vorliegenden Kulturinhaltes; sondern wir glaubten es deduktiv begründen zu können; aus unseren letzten Voraussetzungen könnte sich wohl keine völlig neue Richtung gegenständlicher Gestaltung mehr ergeben. Auch läßt sich leicht erkennen, daß, sofern allerdings auch Religion im Kulturzusammenhang sich in äußeren Gestaltungen auszuprägen sucht, sie diese nur in jenen selben drei Richtungen und keiner weiteren sucht und überhaupt je hat suchen können. Nämlich sie stellt sich dar in Lehrbegriffen, die ganz die Form der Wissenschaft annehmen, daher auch ganz an wissenschaftlichem Maße gemessen werden und gemessen sein wollen; in sittlichen Ordnungen ganz von der Art und in der Begriffssprache menschlicher Gemeinschaftsbeziehungen: „Gott" ist Vater der Menschenfamilie, Herrscher, Gesetzgeber, Richter, Verwalter, Schirm- und also auch Kriegsherr seines „Reiches"; und das sind nicht tote Gleichnisse, sondern wirklich hat sich Religion als gemeinschaftbildende Kraft ersten Ranges in der Menschheit bewiesen und beweist sich fort und fort so; endlich spricht sie sich auch aus in künstlerischen Darstellungen, die oft geradezu an das Höchste der Kunst rühren, jedenfalls aber den allgemeinen Gesetzen künstlerischer Gestaltung unterliegen und nach diesen beurteilt zu werden sich nicht weigern können. Irgendeine von diesen dreien etwa wesensverschiedene Darstellungsweise hat die Re-

ligion nicht aufzuweisen; sie widerlegt also nicht die Behauptung, daß in diesen dreien die Grundrichtungen, in welchen menschliche Kultur sich gestaltet, erschöpft seien.

Indessen will die Religion in dieser ihrer dreifach gerichteten objektiven Darstellung doch nicht aufgehen. Es sind ihre Äußerungsweisen, es sind die Elemente ihrer Sprache. Diese kann schließlich gar keine andere sein, als in der überhaupt menschlich Erlebtes sich ausspricht. Aber das Innere des Erlebnisses, das darin sich aussprechen möchte und doch nie ganz ausgesprochen findet, das soll in der Religion etwas Anderes, ohne allen Vergleich Tieferes, an sich Unaussprechliches sein. Die Andeutung dieses letzten Unaussprechlichen, der Rückverweis darauf, das mag dann wohl das Unterscheidende an dem Ausgesprochenen, vielmehr an der Art, wie es sich ausspricht, sein. Jene dreifache Sprache ist eben ausdrucksfähig genug, daß sie auch das nicht eigentlich, nämlich erschöpfend Aussprechbare (welches nur das Fertige, Rationale wäre) dennoch zu verstehen geben kann, zwar nicht unterschiedslos Jedem, wohl aber dem, der es selbst innerlich hat und lebt. So ist es nicht ausgeschlossen, daß das begriffliche Denken, eben indem es zu seiner höchsten Stufe sich erhebt, nämlich an seine eigene Grenze rührt, das Außer- und Überbegriffliche, wiewohl genau nur als dieses, d. h. negativ, zu Begriff bringt; vollends nicht ausgeschlossen, daß das Streben, indem es seiner eigenen Unendlichkeit inne wird, sein ewiges Ziel (etwa die unbedingte Gemeinschaft der Liebe), mag es noch so sehr im Erfahrungssinne unwirklich und unerreichbar, also auch undarstellbar sein, in seinem Ringen selbst, in dem nach ihm ausgestreckten Arm gleichsam, zu haben und seiner Wirklichkeit gewiß zu sein glaubt; nicht ausgeschlossen, daß auch die künstlerische Darstellung, als die vielleicht tiefste und genaueste Wiedergabe des innerlich Erlebten, in der ja (wie sich zeigte) immer ein Irrationales liegt, dem religiös

Gestimmten zum wohlverstandenen Symbol des Göttlichen wird, und so für ihn den an sich freilich auch hoch über aller bloßen Kunst liegenden Wahrheitsanspruch der Religion gleichsam auf sich zu nehmen vermag. Es gehört dazu weiter nichts als „Glaube"; ein Glaube, der von einem bloßen Mutmaßen oder Meinen oder irgendeiner Wahrscheinlichkeitsschätzung, oder bloß einstweiliger, prüfungsloser Hinnahme von etwas, das möglicherweise hernach sich als trügender Schein herausstellen wird, himmelweit verschieden ist und vielmehr eine unbedingte, obschon lediglich subjektiv gegründete Überzeugung von der unangreifbaren Wahrheit des Geglaubten einschließt.

Das Merkmal des Subjektiven, das im Begriff des religiösen Glaubens allerdings liegt, bedeutet in der Tat nichts weniger als einen Verzicht auf Wahrheit; vielmehr die Subjektivität des Erlebens selbst will als Wahrheitsgrund anerkannt sein, der als solcher jedem Anspruch logischer oder ethischer oder ästhetischer Begründung sogar überlegen sei, daher einer solchen Begründung auch ganz entraten könne und müsse. Muß doch überhaupt das noch so objektiv Gegründete von mir subjektiv bejaht werden können, um mir zu gelten; der Subjektivität selbsteigner Überzeugung scheint also die letzte Entscheidung auch im Logischen, Ethischen und Ästhetischen doch immer zu bleiben; warum also nicht auch darüber hinaus — wenn es nämlich (was eben zur Frage steht) noch etwas darüber hinaus gibt?

Oder hätte etwa dieSubjektivität, die Selbstheit, überhaupt keine Rechte? Nicht das Recht, sich in ihrem Ewigkeitsgrunde zu sichern? Wäre der Lebenswille der Person etwa keiner Beachtung wert? Wenn doch auch jener ganze Prozeß der Gestaltung, der in den drei mächtigen Strömen gleichsam des Erkennens, des Wollens und des freien Spieles der Phantasie die weiten Lande der Kultur befruchtend und belebend durchfließt, zuletzt nur aus

den Quellen des Innenlebens sich nähren und unendlich daraus hervorfließen kann: müssen dann nicht diese Quellen des Innenlebens selbst unendlich gedacht werden, und behauptet es also nicht mit allem Recht einen nicht bloß gleichen, sondern höheren Rang jenen allen gegenüber, deren Ursprung es doch darstellt? Am wenigsten wird das die Religion an der Behauptung ihres höheren Rechtes etwa irre machen, daß es nicht gelingt, dies letzte Innenleben der Seele abgesondert zu Begriff zu bringen. Das muß ja unmöglich sein, eben wenn es in seinem letzten Unendlichkeitsgrunde vor und über aller abgrenzenden Gestaltung liegt, auf die besonders der Begriff, überhaupt alle bloß theoretische Darstellung, aber schließlich auch die ethische und die ästhetische, immer angewiesen bleibt.

Schleiermacher hat für diesen letzten Innengrund den Ausdruck „Gefühl" eingeführt; wir halten ihn fest, nicht in der Meinung, daß damit schon genügend alles das ausgedrückt sei, was hier auszudrücken wäre; sondern weil ein bezeichnenderer Name fehlt. Ausgedrückt werden soll damit: das ganze, inhalterfüllte, unmittelbare Selbsterlebnis, in welchem alles, was in der Richtung der Objektivierung sich sondernd auseinandertritt, in ungelöster Verflechtung beisammen ist. Es soll die räumliche, die zeitliche Sonderung wegfallen, wie es in den religiösen Begriffen der Ewigkeit und Allgegenwart des Göttlichen sich unmißverständlich ausspricht; es soll alle Beschränktheit endlicher Setzung überwunden und in ihren Unendlichkeitsgrund gleichsam zurückgenommen sein; es soll auch die Unterschiedlichkeit jener Richtungen und gleichsam Dimensionen, in denen die mancherlei Objektwelten in stets irgendwie abgrenzender Gestaltung, obgleich unbeschränkt weiter und weiter, sich entwickeln, wenn nicht aufgehoben sein, doch völlig zurücktreten gegen das Bewußtsein jener letzten Totalität, in der dies alles konkret eins sei. Von dieser Ursprünglich-

keit, Unmittelbarkeit und Ungeteiltheit des rein Erlebten ist in dem Worte „Gefühl" wenigstens etwas erhalten. Jedenfalls soll damit nicht irgendeine besondere, *unterschiedliche Richtung* des Bewußtseins bezeichnet werden. Das, was die Psychologen vorzugsweise so nennen: die Lust und Unlust, ist allerdings auch darin; aber ebenso das Streben jeder Stufe; auch die lebendigste Phantasietätigkeit; auch die Wurzel des Denkens, denn auch von der Wahrheit sagen wir, daß wir sie im Gefühl haben, ehe wir sie erkennen; aber dies alles ist im Gefühl eben in *ungeschiedener Einheit*, jenseits oder diesseits aller Erstarrung jener wenigstens vergleichsweise festen Gebilde, die als Objekte *uns*, unserer Subjektivität, wie abgelöst von ihr, gegenübertreten. Vor allem soll jenes ganze *Regen und Bewegen* uns in dem Worte mitausgedrückt sein, in welchem das „Leben" des Selbst eigentlich besteht. Vielleicht denkt man sich unter „Gefühl" oder „Fühlen" mehr ein bloßes Vorstadium des Bewußtseins. Aber die schaffende Kultur in allen ihren Richtungen bleibt doch immer in diesem letzten Grunde der Subjektivität verwurzelt; diese Wurzel selbst bleibt und wächst und wandelt sich unendlich, zugleich mit allem, was aus ihr erwächst; also möchten wir allerdings nicht von einem bloßen Vorstadium gesprochen haben, sondern von der *bleibenden Wurzel*, aus der auch alle Kulturgestaltung immerfort erst hervorgehe.

Darin also möchte vielleicht das *Recht der Religion* zu erkennen sein: daß sie diesen *letzten Grund der Subjektivität*, aus dem alle objektive Gestaltung hervorquillt, der aber in dieser doch niemals ganz aufgeht, zur Anerkennung, und damit das *Selbstleben der Seele* erst zu seiner vollen Geltung bringen will. Allein sie erschöpft sich, in ihrer weit vorherrschenden Gestalt, nicht in dieser bloßen Anerkennung der *Subjektivität*, sondern sie geht fast immer dazu fort, ihr wiederum ein eigenes *Objekt* zu setzen; sie

läßt sie in einer eigenen, letzten, aller anderen übergeordneten Wirklichkeit, Gott oder das Göttliche genannt, ja in einer ganzen eigenen Welt, vielmehr Überwelt sich darstellen; und sie mißt dieser Überwirklichkeit einen Wahrheitswert bei, welcher die sämtlichen Objektivierungen der Kulturwelt schlechthin übersteige, und deren Gesetzen nicht nur nicht unterworfen sei, sondern im Grunde sie verneine, oder wenigstens nur für eine niedere Wirklichkeitssphäre sie gelten lasse.

Zu verstehen ist dieser neue Wahrheitsanspruch der Religion, der Anspruch der Transzendenz, aus ihrem soeben aufgewiesenen subjektiven Grunde; richtiger: nachdem dieser Anspruch historisch vorliegt und eben auf das Unmittelbare des Erlebens, auf eine „Offenbarung" schließlich im geheimsten Innenleben der Seele sich beruft, so hat die psychologische Rekonstruktion des subjektiven Erlebens den Grund und Quell der Religion dementsprechend anzunehmen, also eben das Innenleben der Seele im eigentlichen Sinne unendlich, überendlich anzusetzen. Zunächst zwar eher vorendlich, aller abgrenzenden und damit verendlichenden Gestaltung vorausliegend; da aber, wie gesagt, dieser Grund und Quell aller objektivierenden Gestaltung immer bleibt, so darf und muß er auch über jede schon vorliegende Gestaltung, ja über jede bestimmt erkannte Gesetzlichkeit der bekannten Arten objektiver Gestaltung hinausreichend, sie überragend gedacht werden; woraus dann die Projektion zu einem alles Endliche überragenden jenseitigen Gegenstande von subjektiver Seite wohlverständlich wird.

Aber was subjektiv verständlich, ist damit nicht auch schon objektiv gerechtfertigt. Der Forderung einer objektiven Rechenschaft aber kann die Setzung des Transzendenten sich eben dann und darum nicht entziehen, wenn und weil sie die Geltung eines Objekts für es beansprucht. Es liegt aber als Faktum vor, daß dieser Anspruch erhoben wird; freilich auch, daß von der philosophischen Kritik der objekti-

vierenden Erkenntnis dieser Anspruch der Religion auf objektive Geltung der von ihr aufgestellten Überwelt nicht als gegründet anerkannt, sondern aus sehr entscheidenden Gründen als unberechtigte Grenzüberschreitung zurückgewiesen wird.

So stehen wir heute vor einem harten Konflikt. Die Religion, nämlich die der Transzendenz, ist damit vorangegangen, daß sie der „Welt" der humanen Kultur, jener ihrer Überwelt gegenüber, die letzte Wahrheit, den vollen und entscheidenden Lebenswert absprach, sie, wenn sie denn noch lebte, doch für dem Tode verfallen erklärte, denn vor der Überwelt der Religion müsse sie verbleichen. Diesem Nichtigkeitsspruch hat dann die zum vollen Selbstbewußtsein erstarkte humane Kultur geantwortet, indem sie ihrerseits jeden objektiven Wirklichkeitsanspruch der religiösen Überwelt für null und nichtig erklärte, gestützt auf die klar erkannten Grundgesetze der objektivierenden Erkenntnis, auf die in strenger Kritik festgestellten Gesetze der objektivierenden „Vernunft". Wirklichkeit ist gerade einer ihrer instrumentalen Begriffe, und zwar der, in dem eigentlich derer Gesamtheit sich vereinigt. Nach keinen anderen als Vernunftgesetzen kann über Wirklichkeit rechtmäßig entschieden werden. Diese Gesetze aber (wir haben sie kennen gelernt) könnten niemals die Aufstellung einer absoluten, einer An-sich-Wirklichkeit, wie die transzendente Religion sie behauptet, sondern nur die einer Wirklichkeit in den Grenzen möglicher Erfahrung begründen.

Auf den Grund der Subjektivität die Behauptung einer absoluten Objektivität zu stützen, ist in sich widersinnig. Allerdings verlangt alles Subjektive objektiviert, alle Objektivierung auf einen Grund in der Subjektivität zurückgeführt zu werden; diese Korrelation ist als solche unaufheblich. Aber eben aus ihr folgt, daß anders als in dem Ganzen jenes dreigestaltigen Prozesses der Objektivierung, dessen Gesetze die Logik, Ethik und Ästhetik darlegen, es eine Objektivierung des Subjektiven nicht gibt. Die transzendente Religion aber sucht sie

nicht in diesem Prozeß, weder in einer einzelnen Richtung desselben noch etwa in ihm als Ganzem, sondern schlechthin jenseits seiner. Dies Jenseits aber ist nicht nur nicht gegeben, sondern überhaupt nicht zu verstehen. Auch es als nur „möglich" zu setzen (was übrigens dem eigenen Sinne der Religion entfernt nicht entspräche) hat in sich keinen haltbaren Sinn; denn auch Möglichkeit ist eine Kategorie; auch eine bloße Möglichkeit läßt sich nicht außerhalb der allgemeinen Gesetze des Möglichen, welche die Logik lehrt, mit Fug und Recht aufstellen.

Das ist in der Sache so klar und unwidersprechlich, daß man sich fragen muß, was denn wohl der Grund sei, der zu jener so offenbar falschen Objektivierung immer wieder verleitet. Vielleicht liegt er in Folgendem. Endlichkeit bedeutet Schranke; die Schranke aber weist auf etwas, das jenseits ihrer sei. Einschränkung ist Verneinung; die Verneinung dieser Verneinung, scheint es, muß selbst höchste Positivität sein. Aber so, ganz im positiven Sinne „unendlich" ist eben – der Prozeß selbst. Also ist das „Un-ende" nicht jenseits seiner, sondern gerade in ihm, nämlich als Ganzem, zu suchen.

Freilich eben dieser Erhöhung der menschlichen Kultur, menschlicher Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, zum Bewußtsein ihrer eigenen Unendlichkeit setzt die Religion der Transzendenz den allerschärfsten Widerspruch entgegen; sie empfindet sie als frevelnde Überhebung, als Selbstvergötterung des Menschen, die den echten Gott in ihm töten müßte – wäre er nicht eben der Gott, vor dem zuletzt vielmehr der Mensch in Ohnmacht zurücksinken und seine eigene Nichtigkeit erkennen müsse. Und diese Empfindung ist wiederum subjektiv wohlverständlich. Denn welchen Trost gäbe uns die Unendlichkeit des Kulturprozesses? Sie schickt uns auf eine Wanderschaft – wohin? Zu einem unendlich fernen Ziel. Aber ein unendlich fernes Ziel ist gar kein Ziel. Daß man ihm näher

und näher käme, ist ja nur trügender Schein; jeder Schritt vorwärts ist doch eben endlich, gegen das Unendliche aber kann kein Endliches überhaupt in Anrechnung kommen; das gerade ist der scharf bestimmte Begriff des Unendlichen, wie selbst die Mathematik ihn bestätigt. Der religiöse Mensch aber *lebt* in seinem Unendlichen; er *sucht* es nicht erst in weiter, wohl gar unerreichbarer Ferne, sondern er *hat* es, so nahe, näher sogar als er sich selbst hat; mehr: er lebt es, sicherer und unzweifelhafter als irgend ein Endliches, denn das hat als solches ja eben ein Ende, es ist schon voraus zum Tode verurteilt, es ist dem Begriffe nach schon tot. Das eben will der Wirklichkeitsanspruch der Religion bedeuten: daß ihr Ewiges nicht bloß angestrebt, wohl gar ewig nur angestrebt, sondern *unmittelbar unser* sei.

Unwidersprechlich wird aber damit die humane Kultur entwertet und verkümmert, ja im Grunde ganz verneint. Habe ich Gott, was brauche ich die Welt? Vielleicht ist es nicht unbedingt notwendig, daß die Religion der Transzendenz diese Folgerung in ihrer ganzen Schroffheit auch wirklich zieht, obgleich eine starke Neigung dahin nicht bloß im christlichen Mittelalter (das ja noch nichts weniger als tot ist), sondern in aller historischen Religion mehr oder minder deutlich erkennbar ist. Man kann vielleicht die Welt wollen und doch den Hintergrund des Transzendenten nicht aufgeben; oder die Überwelt wollen und doch auch die Welt irgendwie gelten lassen. Aber diese Vereinbarung ist innerlich nicht homogen; immer wird ihr gegenüber die entschiedene Behauptung eines schroffen Entweder — Oder im logischen und selbst moralischen Vorteil sein.

Denn auch umgekehrt: wem der Prozeß der Kulturgestaltung seinem gesetzmäßigen Grunde nach unendlich gilt, der kann nicht ein Überendliches noch jenseits des Ganzen dieses unendlichen Prozesses festhalten wollen; er wird die Offenbarung des Ewigen dann einzig in dieser Welt selbst

sehen; ihm wird die Gottheit von ihrem Weltenthron steigen, um Einlaß zu finden in Geist, Herz und Willen des Menschen. Sie wird auch so über dem einzelnen Menschen, ja über jedem empirischen Begriff vom Menschen bleiben, nicht aber über der Menschheit als *Idee*. Diese selbst wird ihm die Wirklichkeit letzter Instanz sein; nach einer noch höheren wird er nicht verlangen, vielmehr sie bestimmt ablehnen, weil sich für sie überhaupt kein sicherer Sinn mehr beibringen läßt. Er wird dagegen in der Idee der dreifachen, theoretischen, ethischen und ästhetischen *Wahrheit* den geklärten Ausdruck des Letzten, was Religion von je gewollt habe, zu erkennen glauben. Vor allem in der Idee des *sittlich Guten*. Gewiß täte man der Religion unrecht, wenn man voraussetzte, daß sie eigentlich nichts als die Glückseligkeit des Individuums im Auge habe. Sie will vielmehr in ihren höheren Ausprägungen und mit steigender Klarheit vor allem die sittliche Reinigung der Seele, ihre Erhebung zu Gott als dem ewigen Grunde des Guten, dem unendlichen Quell der Liebe. Aber indem sie auch die Forderung der Reinheit, der *Erlösung* von der Last der Schuld zunächst auf das Individuum bezieht, und daher der von der Sünde entlasteten Seele des Einzelnen den Lohn einer ewigen Seligkeit verheißt, die dann nur jenseits dieser Welt des ewigen Ringens und Strauchelns gesucht werden kann, so kommt sie unvermeidlich in die Gefahr, gerade die sittliche Auffassung zu verengen, mindestens zu vereinseitigen. Indem sie den einzelnen Menschen auf „seinen" Gott und Erlöser weist, droht die Menschheit und die Zukunft des Menschengeschlechts nebensächlich zu werden; ein *geschichtliches* Bewußtsein konnte daher nicht aus der Religion der Transzendenz, sondern nur aus ihrer Überwindung geboren werden; die Transzendenzreligion dürfte eigentlich keine andere „Weltgeschichte" kennen als die der Selbstvernichtung der in sich schon nichtigen Welt, damit sie je bälder desto besser abdanke zugunsten einer

Überwelt geschichtslos ewiger Vollendung. Darin wie in vielem Anderen wird es nun ganz greifbar, daß die Transzendenz wirklich die echte Ewigkeit und Unendlichkeit zunichte und mit dem ganzen Prozeß der Entwicklung in der Tat nur allzu „kurzen Prozeß" macht. Sie sieht das vorgeblich Unendliche wirklich in endlichem Abstand; vielmehr jeder Abstand soll aufgehoben, es soll erreicht, womöglich schon in diesem zeitlichen Leben, jedenfalls unmittelbar jenseits seines ja so nahen Ablaufs zu erreichen sein. Damit aber wird es, gewollt oder nicht, vielmehr selbst ins Endliche hinabgezogen.

Dagegen bedeutet es keine Verkürzung, sondern eine unabsehbare Erhöhung des Menschentums, wenn man es unter die Beleuchtung der Idee als der unendlichen Aufgabe rückt. Verzichtet man damit auf ein erreichtes oder je zu erreichendes Ziel, so gewinnt man damit — die Zukunft. Ist Vollendung im Sinne des Fertigwerdens uns versagt, so gewinnen wir den Ausblick auf immer neue, immer größere Aufgaben, mit denen der Mensch nur immerfort wächst und wächst. Zwar wachsen mit den Aufgaben zugleich auch die Kämpfe; aber Kämpfen ist Leben, Ruhe wäre Tod. Dem darf und soll, was in uns endlich ist, verfallen; haben unsere endlichen Kräfte ihre Schuldigkeit getan, so sei ihnen die Ruhe von ihrer Arbeit nicht mißgönnt. Aber das, was zuletzt die ringende Seele sucht und in diesem Suchen, als dieses Suchens sicheres und wahres Ziel, in der Tat weiß und hat, wird vom Zergang der sterblichen Kraft nicht berührt; gerade darin erkennt sie ihr wahres Selbst, also ist dieses gerade nun vom Tode nicht bedroht.

So vollzieht sich die Reinigung der Religion, ihre Zurückführung in die „Grenzen der Humanität". Reinigung will es sein, nicht Aufhebung; außer wenn man darunter verstehen wollte ihre Hinaufhebung zu einer wirklich höheren Form ihres Seins. In der so gereinigten Religion glaubt

man das Ziel einer Entwicklung zu erkennen, die in den letzten Jahrhunderten deutlicher und deutlicher sich angebahnt habe. Sie verzichtet auf jedes Dogma vom Transzendenten. Ursprüngliche, naive Religion kennt in der Tat kein Dogma und wüßte mit ihm nichts anzufangen. Erst im Verteidigungszustand gegen die schon erwachende Verstandeskritik verschanzt sich die Religion hinter das Dogma. Seine Aufstellung ist ein im Grunde schon entscheidendes Zugeständnis an die „Vernunft". Man beweist nicht, was nicht bestritten werden kann; und indem man die Pflicht des Beweisens anerkennt, hat man die Vernunft als übergeordnete Instanz schon anerkannt. Der Standpunkt des bedingungslosen Glaubens ist damit schon verlassen, dem Zweifel Tür und Tor geöffnet. Einmal als Richterin angerufen, wird die Menschenvernunft nicht zögern, sich streng an die Aussprüche ihres eigenen Gesetzbuches zu halten, das heißt, an die Gesetze des ewigen Prozesses. Gerade so weiß sie sich im Ewigen geborgen, und ihre Position wird unangreifbar. Muß sie auf einen letzten Abschluß der Erkenntnis allerdings verzichten, so kann dieser Verzicht ihr nicht schwer fallen, da ein Abschluß gar nicht denkbar wäre ohne einen Abzug an Wirklichkeit und Wahrheit. Die letztgültige Wahrheit wäre allerdings das Ende der Qual des Suchens und Zweifelns, aber zugleich das Ende des Fortschreitens und der ganzen in ihm liegenden Befreiung der Seele.

Schwerer mag Manchen der Verzicht ankommen, der in Hinsicht der sittlichen Aufgaben selbst vom Menschen gefordert wird. Das ist wohl das tiefste, innerlichst verständliche Motiv der Transzendenzreligion: daß sie von der Last und Verdammnis der Schuld uns ein für allemal frei machen und uns besonders darin nicht auf den Weg der unendlichen Aufgabe schicken möchte. Das muß daher für den religiös bedürftigen Menschen die schwerste, oft eine ganz unmögliche Entschließung sein, auf diese „Erlösung" zu verzichten;

mit Friedrich Vischer sprechen zu sollen: „Es gibt keinen lieben Vater im Himmel"; und ebenso: es gibt keine „Erlösung" (einmal für immer), sondern Arbeit ist Menschenlos, ein Streben sonder Rast zum ewig fernen Ziel, auch und gerade hinsichtlich seiner sittlichen Vollendung. Auch der Redlichste, Wahrheitliebendste wird, bei aller Empfindung der inneren Schwierigkeit, an der Religion der Transzendenz vielleicht darum festzuhalten geneigt sein, weil er zu dieser herben Entschließung die Kraft nicht aufbringt, weil er fürchtet, seine Seele zu verlieren, wenn er auf diese endgültige Erlösung verzichten und an dem Vertrauen in die Realität der sittlichen Aufgabe sich genügen lassen soll. Und doch, ist nicht in diesem Verzicht selbst schon Erlösung? Hat denn Religion je in einem anderen Sinne erlösen wollen und können, hat sie von den sittlichen Aufgaben denn entbinden, hat sie dem sittlichen Willen des Menschen ein Ziel, im Sinne eines Punktes, über den nicht hinauszukommen wäre, wirklich setzen können? Gerade wo ein tiefer sittlicher Ernst in ihr lebte, hat sie sich wohl gehütet das zu tun; sie hat der Sache nach anerkannt, daß die wahre Erlösung nicht bestehen könne in dem Wegfall der Aufgabe, in der Aufhebung des Abstandes zwischen sittlicher Forderung und sittlicher Leistung; daß sie also die Last der Schuld doch nicht wirklich dem Menschen abnehmen, ihn nicht davon entbinden konnte, ihr in harter, resignierter Arbeit ein reelles Gegengewicht zu schaffen. Die Erkenntnis aber, daß das Gute nicht nur als letztes Gesetz in unserem Willen selbst wurzelt, sondern seinem Wesen nach, als der Ausdruck der Einheitsrichtung, in der allein zuletzt das Wollen mit sich selbst bestehen und also sich selber behaupten kann, in der Welt und im Herzen des Menschen auch den Sieg behalten muß, diese Erkenntnis und die mit ihr gegebene Richtung des Willens des ganzen Menschen auf sein ewiges Ziel kann wirklich unsere Seele ganz einnehmen und sie durchdringen

mit dem erlösenden Gefühl: Hier ist dein sicheres Heil, und es ist dir errungen, wenn du nur glauben, das heißt, es mit ganzer Seele fest fassen und festhalten willst. Das Sollen ist selbst ein Sein, und zwar das höchste. Aber allerdings muß das Gute für das empirische Subjekt stets den Sinn der Aufgabe behalten, sonst geht es gerade seines wahrsten, seines Ewigkeitssinnes verlustig und wird in die Vergänglichkeit des bloß Empirischen, das heißt in den Tod hinabgezogen. Gerade indem die Religion der Immanenz das Sittliche streng im Sinne der unendlichen Aufgabe, der ewig unerfüllten Forderung festhält, beweist sie eine Energie des Glaubens, weit überlegen aller transzendenten Religion; diese gerade will im Grunde nicht glauben, sondern schauen.

Indem aber so der Mensch in seinem theoretischen und ethischen Bewußtsein erst völlig wahrhaft gegen sich selbst wird, gewinnt er zugleich die reine Wahrhaftigkeit auch gegenüber der Kunst. Er sieht nicht länger in der symbolischen Darstellung eine Art Zauber, der die Überwelt in die Welt des Diesseits hineinzwinge; dafür gewinnt das Kunstwerk den reinen Symbolsinn wieder, dessen die Überschwänglichkeit der Transzendenzreligion es gerade entkleidet hatte, indem sie den bescheidenen Standpunkt des „Als ob" vertauschte mit der Behauptung, daß wirklich hier eine Überwelt in die Welt hineinrage und mit ihr eins geworden sei.

Hat man nun ein Recht, das, was uns so zurückbleibt, noch Religion zu nennen? — Jemand hat es als „Religion ohne Gott" der „Psychologie ohne Seele" zur Seite gestellt. Man könnte darin eine gewisse Anerkennung sehen, da doch die „Psychologie ohne Seele" sich in der Wissenschaft fest eingebürgert hat. Auf jede dinghafte Vorstellung von Gott — auch die „Person" hat viel vom Dinglichen — verzichtet die Religion der Immanenz in der Tat. Übrigens wird sie um den Namen nicht streiten. Beliebt es Jemand,

das, was wir als die Religion der Immanenz bezeichnen, irgendwie anders als „Religion" zu nennen, so wird das Wesen der Sache dadurch nicht berührt. Worauf es ankommt, ist, daß es doch nicht ein so gar ärmlicher Restbestand ist, den man in der Hand behält, nachdem man die Transzendenz aufgegeben hat. Es ist nicht eine Verstümmelung, sondern im Gegenteil eine Erhöhung und Reinigung des innersten *Lebens* der Seele, die man durch den Verzicht auf den Irrtum der Transzendenz zu erreichen glaubt; wobei man übrigens gerne annehmen wird, daß im Grunde nichts anderes als eben diese Erhebung und Reinigung es sei, die gerade die tiefsten Gemüter unter den mancherlei Formen und Begriffen der alten Religionen immer gesucht und im Sinn gehabt haben. Das Universum des menschlichen Inneren ist gerade nun erst ganz erschlossen. Auch nicht eine bloß extensive Erweiterung ist es, die das seelische Leben damit erfährt, sondern eine *Wandlung der ganzen inneren Stellung* zu den Dingen, eine Wendung der Seele, gar nicht unähnlich jener, welche die Religiösen als „Bekehrung" zu beschreiben pflegen. Aber eben nicht eine andere *Dingwelt* ist es, die sie uns erschließt, nicht etwas wie ein „Ding an sich" jenseits der „Erscheinung" — ein Objekt für keine Erkenntnis; sondern es ist eine Wendung allein im *Urteil*, in der *inneren Stellungnahme* gegen diese einzige und ewige Welt, nämlich die *unbedingte Überordnung des ewigen Prozesses*, dem wir uns selbst zugehörig, an dem wir uns selbst mitwirkend und schaffend wissen, über alle Sonderheit und Einschränkung hinaus, die empirisch über uns Gewalt haben und auch Geist und Herz uns vielfach einengen und wie auf eine öde Insel bannen mag. Kein starres, fertiges „Sein" ist es, das dieser Blick in die Ewigkeit uns erschließt, sondern ewiges Werden; aber eben dieses ist uns jetzt nur größer, gewaltiger, lebendiger, beseelt und seelenerhaltend; denn Bewegung,

Werden allein ist Leben und Seele; ein abgeschlossenes, starres Sein wäre tot und seelenlos; gerade der „lebendige" Gott, den man suchte, ist so uns neu erstanden aus der eigenen Seele, und ersteht immer neu; das ist unser „Stirb und Werde", unsere „Wiedergeburt", die aus dem Tode selbst das Leben, aus dem Tode des Sterblichen das Leben im Ewigen schöpft.

Worin denn besteht das wundersame „Erlebnis" solcher Religion? Gewiß in etwas wie einer inneren „Offenbarung", einem wirklichen Vor- und Hinausgriff über alles, was in Erfahrungsschranken uns festhalten möchte. Am klarsten und überwältigendsten erleben wir es in der Erfahrung der reinen sittlichen Tat, die etwa gerade das ganze empirische Dasein zum Opfer bringt, um nur die reine Idee zu retten; wie es in jeder Handlung selbstloser Liebe, allen Zweifel und Widerspruch entwaffnend, sich kundgibt. In der Aufrichtung an solcher schlicht menschlichen und doch dem Inhalt nach wahrhaft göttlichen Offenbarung des Sittlichen mögen wir eine „Erlösung" erleben, die auch den Sinn der religiösen Überlieferungen uns verständlicher macht und es ermöglicht, sie in einer ihrem eigenen tiefsten Gehalt ganz nahe bleibenden Weise uns zu deuten.[1]) So ist auch uns Religion Sache des Lebens und der Tat, nicht abstrakter Spekulation; sie tritt zugleich mit keiner ernsten theoretischen Besinnung in Widerspruch; sie mutet uns nicht zu, irgendeine klar eingesehene theoretische Wahrheit, unser wissenschaftliches Gewissen vergewaltigend, zu verleugnen, oder der gerechten Forderung theoretischer Rechenschaft über die Gründe unserer Überzeugung uns zu weigern. Zugleich hört damit die Religion auf, eine ausschließlich individuelle Angelegenheit zu sein; sie wird, was sie in ihren höheren Formen doch immer hat sein wollen: Sache der Menschheit. Wie könnte sie auch vom Individuum mit ganzer

[1]) Vgl. das Gespräch „Religion?" (in dem Sammelwerk „Weltanschauung", Berlin 1910).

Überzeugung bejaht werden, wenn man nicht annehmen dürfte, daß das Gleiche von jedem ernstlich und aufrichtig Prüfenden bejaht werden würde?

Unmöglich doch könnte gerade die letzte Wahrheit, die uns zum Leben und Sterben Kraft geben soll, uns *von außen her* zugeführt werden. Und wäre es ein Gott, der sie vom Himmel herab brächte, sie ließe uns ungerührt und im innersten Seelengrunde unüberzeugt, wenn wir nicht eben aus dem innersten Grunde der eigenen Seele sie zu bejahen, ja ursprünglich hervorzubringen vermöchten. Daß die Kraft der Überzeugung uns von außen zuflösse, hat in sich keinen klaren Sinn. Ich mag von außen veranlaßt werden, sie bei mir selber zu suchen, und mag sie dann auch finden. Aber wenn der Quell nicht in mir selbst flösse, so könnte auch kein Bohren von außen ihn hervorbringen. In der sinnbildlichen Sprache der Religion würde sich dies so ausdrücken: der Mensch muß selbst göttlichen Geschlechts, er muß von Haus aus „Gottes Kind" sein, um je von Gott als sein Kind wieder angenommen werden zu können. Kindschaft läßt sich nicht aufpfropfen, sie muß uranfänglich da und nur etwa durch zeitweilige Selbstentfremdung und Selbstunkenntnis verborgen geblieben oder wieder in Vergessenheit geraten sein, sonst könnte das Bewußtsein von ihr nie mit wirklicher innerer Wahrheit gewonnen oder zurückgewonnen werden.

Aber auch nur durch die *Gemeinschaft* von Mensch und Mensch, durch den innigen Wechselbezug von Seele zu Seele kann zu bewußter Wahrheit und Wirklichkeit in uns wieder erweckt werden, was im verborgensten Seelengrunde schlief. So bleibt Religion ganz menschlich auch in ihrer Erweckung und Erhaltung. Menschentum umfaßt eben beides: Individualität und Gemeinschaft, welches beides sich ja nicht ausschließt, sondern streng zueinander gehört. Gewiß ist es das unmittelbarste eigenste Leben des Individuums, das zum

Ewigen in Bezug tritt; sein Leben, sogar der individuelle Lebensmoment des Individuums weiß sich einem „ewigen Leben" zugehörig, wird selbst Leben im Ewigen. Aber eben dies „Ewigsein in einem Augenblick" (nach Schleiermacher) überwindet zugleich jede Einengung in irgendwelche Schranken der Individualität; eben als Leben im Ewigen wird es zugleich eins mit dem Leben der Brüder, aller überhaupt, die irgend des Lebens teilhaft sein mögen, und wären sie räumlich oder zeitlich oder nach der Art ihrer Organisation um Welten von uns geschieden.

Nur nicht dem Walten des Gesetzes überhaupt will oder kann es etwa uns entziehen; trägt es uns hinaus über die zufällige Schranke unserer Erfahrung, so kann es doch immer nur geschehen im Sinne einer weitergreifenden Empirie, jedenfalls nach den Gesetzen einer „möglichen" Erfahrung überhaupt. Auch dem für unsere Vernunft Undurchdringlichen, Irrationalen weigert es nicht sein Recht, doch in der sicheren Voraussetzung, daß es für einen neuen Standpunkt sich wieder als rational, als den ewigen Vernunftgesetzen doch, vielleicht nur reiner entsprechend herausstellen wird. Gegen jede Überspannung des Anspruchs der Subjektivität und Irrationalität schützt die immer unerschüttert bleibende Forderung gesetzmäßiger Rechenschaft. Aber diese hat in dem ewigen Werdeprozeß eine Basis, breit genug, um auch dem freiesten Vorgriff einer tieferen, sei es sittlichen oder auch künstlerischen Intuition Raum zu lassen. Mußten wir doch selbst unter bloß theoretischem Gesichtspunkt anerkennen, daß nicht nur durch neue und neue Einzelerfahrungen der Bestand der Erkenntnis sich Tag um Tag erweitern, sondern der Standpunkt der Gesamterfahrung sich wandeln und von Stufe zu Stufe erhöhen kann; was auf einer gegebenen Stufe nicht bloß unbewiesen, sondern dem nächsten Scheine nach der „Vernunft" (das heißt den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung, so wie sie auf der gedachten Stufe

sich darstellten, nicht bloß einzelnen Erfahrungen) entgegen war, mag dann wohl auf einer folgenden Stufe sich als dennoch zutreffend und gerade tieferer „Vernunft" entsprechend erweisen. Da hierbei aber das letzte Vernunftgesetz doch immer eins und dasselbe bleibt, so ist ein intuitives Hinausgreifen selbst über den ganzen bisherigen Standpunkt der Empirie, nicht bloß über einzelne Erfahrungen, an sich denkbar, ohne daß der Boden des Prozesses und seiner allgemeinen Gesetzlichkeit damit verlassen würde. — Diese sonst vielleicht wenig fruchtbare Erwägung läßt es immerhin erklärlicher erscheinen, weshalb man in dem Transzendieren auch dieser ganzen Sinnenwelt keinen Widerspruch empfand, sondern eine selbst vollständige Umwendung der Betrachtung aller Dinge als ganz wohl möglich und vielleicht in letzter Instanz gefordert ansehen konnte. Man überwindet einen Irrtum nie gründlicher, als wenn man seinen Wahrheitskern rein und klar herausschält. So wird man in dieser letzten Erwägung nicht etwa einen Rückfall in den Wunderglauben der Transzendenzreligion oder ein ungegründetes nachträgliches Zugeständnis an diese argwöhnen. —

Daß diese, hier nur in groben Strichen gezeichnete Lösung der religiösen Frage als Ganzes viel Schwieriges behält und zum Widerspruch herausfordern kann, ist gewiß, aber unserer Absicht nicht einmal entgegen. Ernste Leser würden weder befriedigt sein, wenn hier von diesen letzten und vielleicht schwerwiegendsten Fragen geschwiegen, noch, wenn das Problem lediglich hingestellt worden wäre ohne jeden Versuch einer Beantwortung. Von selbst aber versteht sich, daß die gegebene Antwort sich Keinem aufdrängen, sondern gerade zur eigenen Prüfung auffordern will, zur Prüfung nicht vor dem Gerichte des Verstandes allein, sondern vor dem einzigen, das in solcher Frage den Endspruch zu fällen befugt ist: vor dem Gerichte des Lebens.

Fünftes Kapitel.

Psychologie.

Unsere Aufgabe scheint erfüllt: ein durchgehender *Einheitsbezug* hat sich herausgestellt, in dem alle Richtungen des Erkennens sich zusammenschließen. Durch ihn wird *Wissenschaft*, deren ganze Arbeit die klare und reine Herausstellung dieses Einheitsbezugs ist, selber zur geschlossenen Einheit; einer Einheit, welche die reichste Gliederung nicht bloß zuläßt, sondern einschließt, denn es ist Einheit nicht durch starre Identität, sondern durch allseitige Korrelation; diese fordert gerade und begründet zugleich die Entwicklung ins Besondere, enger und enger Bestimmte. Zwar braucht die Wissenschaft Abstraktionen, gerade um des Konkreten Herr zu werden. Aber diese wollen nicht Trennungen bedeuten, sondern bloße Abgrenzungen für ein Denken, das gerade darauf ausgeht, das letzte, ungetrennt Konkrete Schritt um Schritt der Erkenntnis zu erobern und damit dem Bewußtsein zu erhalten und zu sichern.

Freilich kommt sie mit dieser Aufgabe nie zu Ende. Sie gibt als solche nur Gesetze, also *Allgemeines* zu erkennen, und wenigstens nicht das letzte *Einzelne*; *Abstraktes*, und nicht das letzte *Konkrete*; in ihren so sicheren *Feststellungen* kommt der Fluß des *Werdens* gleichsam zur Erstarrung. In dieser dreifachen Beziehung scheint die letzte Wahrheit des Wirklichen unerfaßt zu bleiben, verflacht und schließlich verschoben zu werden. Der Grund, weshalb die Wissenschaft so vorgeht, ist klar: sie gewinnt auf diesem Wege ein *Wissen*, welches, genau so weit als es reicht, gesichert ist. Nur scheint, was wir mit solcher Sicherheit erkennen, nicht das zu sein, was wir zuletzt erkennen wollten: das Wirkliche in seiner vollen Lebenswahrheit; sondern nur ein mehr oder weniger erstarrtes, also totes Bild desselben.

In anderer Wendung: es ist Objektivierung, die einzige uns mögliche; diese besteht, nach Kants unwidersprechlicher Feststellung, in nichts als der Erkenntnis der Regel, des Gesetzes. Ein Objekt der Wissenschaft ist nichts anderes als eine solche Regel der Einheit, in der ein Mannigfaltiges uns, den Denkenden, sich vereinigt, um von uns verstanden zu werden. Die Regel ist als solche fest, und diese Festigkeit der Regel ist es eigentlich, die das in ihr Gesicherte als „Gegenstand", als Objekt der schwankenden, schwebenden Vorstellung gegenüberstellt und so aus dem flutenden Strome der Subjektivität gleichsam heraushebt. In diesem Sinne ist die Verständlichung des Wirklichen immer Feststellung des in Wahrheit doch Fließenden. Es ist nur die Kehrseite derselben Sachlage, die wir früher zum Ausdruck brachten, indem wir sagten: Verstehen heiße nicht Stillstellen, ein wirkliches Verstehen sei nur, wo ein Weiterkommen ist. Man kommt doch nur weiter von Station zu Station, also von Stillstand zu Stillstand. Also ist freilich keine jener Feststellungen endgültig; jede bedeutet nur ein vorläufiges Halt! auf dem Marsche, den die Erkenntnis weiter, immer weiter zu verfolgen hat. Aber jede bestimmt erreichte Objekterkenntnis würde, wenn als endgültig angesehen, ebenso den Verstand stillstellen wie von der Wirklichkeit ein untriftiges Bild geben; die Objektivierung ist nur dann nicht mehr Fälschung, wenn sie bewußt und bestimmt nur als Station auf der unendlichen Bahn der Erkenntnis gelten will. Also: Gesetzeserkenntnis ist freilich die einzige uns mögliche Erkenntnis des Gegenstandes; für die Wissenschaft ist geradezu der Gegenstand das Gesetz, das Gesetz der Gegenstand; aber mit dieser einzigen uns erreichbaren gegenständlichen Erkenntnis würden wir freilich betrogen sein, wenn wir in ihr die endgültige Darstellung des Gegenstandes (als des zu Erkennenden) sehen würden.

Also bleibt, auch aller noch so weit durchgeführten Ob-

jektivierung gegenüber, immer die Frage nach der letzten, erfüllten Wirklichkeit, die man mit dem Worte „Leben" eigentlich meint. Auch durch irgendeine bloß äußere Zusammennehmung der theoretischen, der ethischen und ästhetischen Objektivierung würde diese Frage nicht erledigt sein.

In der Religion besonders meldete diese Frage in ihrer ganzen Wucht sich an. Die Religion der Transzendenz glaubt die Antwort zu geben, indem sie ihr vermeintes Objekt jenseits des ganzen dreigestaltigen Prozesses der Erfahrung aufstellt. Wir konnten diese Antwort nicht für richtig erkennen; wir sahen uns durch sie vielmehr nur aufs neue zurückverwiesen auf das, worin allein Fülle konkreten Lebens ist: den Prozeß selbst, den Prozeß der Erfahrung, als lebendige Wechselbeziehung des Logischen, Ethischen und Ästhetischen. Nur, wie fassen wir den Prozeß in dieser reinen Konkretheit, die das Wort „Leben" meint? Versteht man die „Methode" noch so konkret, die Lehre von der Methode wenigstens ist nicht selbst die (konkrete) Methode; sie ist und will nur Wegweisung sein, nicht selber der Weg. Die durch sie geforderte und gesicherte Arbeit der Wissenschaft aber schreitet nur immer fort von Bestimmung zu Bestimmung, das heißt aber: von Begrenzung zu Begrenzung. Die Bestimmbarkeit ist eben unendlich, also durch alle je wirklich erreichte oder erreichbare Bestimmung unerschöpflich. Jede Bestimmung hebt nur gewisse Bezüge heraus aus der unendlichen Bezüglichkeit, die eigentlich das Wesen des Empirischen ausmacht; dieses verbleibt so immer im Stande der Frage, alle Lösungen lösen die Aufgabe nur zum Teil und lassen den Rest ungelöst stehen.

Auch die Psychologie, nach der bisher weit vorherrschenden Auffassung ihrer Aufgabe, verbleibt ganz innerhalb dieser allgemeinen Richtung ins Unendliche fortgehender Bestimmung. Sie will darin verbleiben, sie betont selbst fort und fort, daß sie gar kein anderes Verfahren kennt und

kennen will als das aller, nämlich objektivierenden Wissenschaft; und es liegt als Resultat deutlich vor, daß sie damit auch gar nichts anderes erreicht als jene; allenfalls eine noch weiter durchgeführte Spezifikation, die aber im allgemeinen überhaupt, in der Richtung der Verallgemeinerung, der Gesetzeserkenntnis doch immer bleibt und bleiben will. Sie arbeitet am Individuellen, am Leben der „Seele" selbst, aber nur in der Richtung des Gesetzes. Der Befund am Individuum, am individuellen Erlebnis, interessiert auch die Psychologie (herrschenden Stiles) nur als Fall des Allgemeinen, nicht anders als wie die Naturwissenschaft in der einzelnen Tatsache nur den zufälligen Repräsentanten des Gesetzes sieht.

Allerdings bedeutet auch so die Psychologie, wie gesagt, einen Schritt weiter hinein ins Konkrete. Sie möchte nicht nur empirische Wissenschaft, sondern die Wissenschaft des Empirischen sein; sie möchte das Erfahren selbst in Erfahrung bringen und es in seinem Gesetze objektivieren. So meint sie das letzte Subjektive, die Subjektivität selbst und als solche zu erfassen. Aber in Wahrheit kommt sie gar nicht bis zu ihr, sondern bleibt ganz im allgemeinen Verfahren der Objektivierung stehen. Um das Subjektive nur ja recht wissenschaftlich zu fassen, entkleidet sie es seines ganzen Charakters der — Subjektivität. Sie schlägt sie tot, um sie zu sezieren, und meint, in dem Sektionsbefund ihr Leben aufgezeigt zu haben. Würde sie nur ganz streng nach ihrem Ideal wissenschaftlicher Darstellung verfahren, so würde sie nicht nur nicht zu irgendwie anders gearteten, sondern überhaupt zu gar keinen anderen Objektivierungen, als denen der Naturwissenschaft, gelangen; denn sicher ist es das Subjektive und nichts anderes, was in diesen objektiviert wird, und sie ist die einzige durchgeführte Objektivierung dieses Subjektiven im empirischen Seinssinn. Dasselbe Verfahren der Zahl- und Größenbestimmung, der zeitlichen und

räumlichen Einordnung, des Verfolgens von Ursachbeziehungen u. s. f., auf schließlich dasselbe Material (das unmittelbar Erfahrene) angewandt, kann ja zu keinen wesensverschiedenen Resultaten führen, sondern höchstens kann es sich um verschiedene Stadien desselben Prozesses der Objektivierung handeln. Dies Verfahren ist eben das Verfahren, Objekte, zunächst Naturobjekte, aus den Phänomenen darzustellen; und so darf man nicht verwundert sein, wenn in der Tat auch nichts anderes herauskommt als — Naturgesetze, oder oft recht fragwürdige Analoga von solchen.

Was man psychologische Gesetze nennt, *sind* Naturgesetze der ganzen Intention nach; nur oft in sehr unfertiger, den echten, gehörig bestimmten Gesetzen eigentlicher Naturwissenschaft gegenüber wenig vorteilhafter Gestalt. Es sind vorläufige, sehr vorläufige Darstellungen von Prozessen, die strenger, überzeugender als reine Naturprozesse, etwa chemische Umsetzungen zwischen Nervensubstanzen, darzustellen wären; sie würden ihre Rolle ausgespielt haben, sobald es gelänge, die letzteren befriedigend darzustellen. Assoziationen und Apperzeptionen, Dispositionen und was sonst die gangbare Psychologie als instrumentale Begriffe einführt, würden „verborgene Qualitäten" im bedenklichsten Sinne sein, dürfte man sie nicht deuten als bloß vorläufige Ausdrücke noch ungelöster Probleme, die nicht anders als durch exakte Darstellung von Naturprozessen, bezogen auf Zeit und Raum und den schließlich einzigen Kausalzusammenhang des in Zeit und Raum Vorgehenden, streng wissenschaftlich zu beantworten wären. Jene Dispositionen ꝛc. sollen doch *existieren*; sicherlich in der Zeit, derselben, in der die Vorgänge der Natur sich ereignen; nicht minder sicher auch im Raume, demselben, in dem die Naturvorgänge sich abspielen; denn sie behalten doch immer den Bezug auf die Erlebnisse, die Erfahrungen allemal eines bestimmten, ebenso im Raume wie in der Zeit lebenden Individuums; Erlebnisse, Erfahrungen, an denen in der Tat

der räumliche Bezug sich jederzeit, bestimmter oder unbestimmter, aufweisen läßt. Würde man antworten: jene Dispositionen ꝛc. seien nur Ausdrücke gesetzlicher Beziehungen, die als solche nur im idealen Raume des Denkens ihre Stelle haben, so wäre zu erwidern, daß dies genau so von den Kräften oder Energieen der Physiker gilt, daß also dadurch das Objekt der Psychologie genau so wenig wie das der Naturwissenschaft dem räumlichen Bezug überhaupt enthoben und nach Nirgendheim versetzt wird. Sofern aber räumlich bezogen, kann das Objekt der Psychologie nicht von dem der Naturwissenschaft geschieden werden; denn Objekt der Naturwissenschaft ist eben alles, was im Raume vorgeht. Dieses verlangt zuletzt in einem einzigen Kausalzusammenhang dargestellt zu werden; und, wie gesagt, nur als vorläufige Hinweise auf solche erst zu erforschende Naturzusammenhänge haben die Aufstellungen der Psychologie wissenschaftlichen Sinn und Wert. Will Psychologie Erfahrungswissenschaft sein, so sei sie es auch ganz; sie mache sich aber dann auch klar, daß es zuletzt nur eine Erfahrung geben kann: die Erforschung des in Zeit und Raum Geschehenden nach den Methoden der Naturwissenschaft; daß neben der auf den Raum bezogenen Erfahrung der Naturwissenschaft nicht noch eine zweite, unräumliche, Platz hat.

Die Hartnäckigkeit der im Grunde seltsamen Täuschung des Dualismus von Außen- und Innenwelt hat aber in der Tat einen sehr tief liegenden Grund: man fühlt, daß dem Subjektiven irgendein Eigenwert doch bleiben muß. Es ist in der Tat das Subjektive, das man untersucht: das Meinen, der Schein, gerade alles das, was die Naturwissenschaft als für ihre Aufgabe der Objektivierung unbrauchbar auf Seite stellt; die Sinnestäuschung, die ganze Überkleidung der Dinge mit Farbe, Ton, überhaupt Empfindungsqualität; das logisch Irrationale, der Widerspruch selbst; vollends das dunkle dumpfe Fühlen in Lust und Schmerz, und das ganz

eigenartige, allem Naturwissenschaftlichen seitab liegende Phänomen des Strebens. Man befragt direkt das Subjekt, läßt es ganz aus seiner Subjektivität heraus, fern jedem Objektivitätsanspruch, nur sich aussprechen, und macht dann allen solchen subjektivsten Befund zum Problem einer neuen Wissenschaft, die demnach wohl mit Fug die Wissenschaft des Subjektiven, also, da man dieses das Psychische nennt, „Psychologie" wird genannt werden dürfen.

Aber um die Aussage kommt man keinesfalls herum. Auch wenn man sein eigenes unmittelbares Erleben, z. B. Farbenempfindung, Schmerzgefühl, wie auf der Tat betreffen möchte, um es an der Gerichtsstelle der Wissenschaft zur Anzeige zu bringen, so wird man, um es anzuzeigen, es doch irgendwie aussprechen müssen; sonst hätte man gar keinen wissenschaftlich brauchbaren Befund, es fehlte dem Urteilsspruch an der faßbaren Unterlage. Nicht, daß ich empfinde, reicht hin, sondern ich muß aussagen, also bestimmen können, was ich empfinde. Jede solche Aussage, solche Bestimmung ist aber schon Objektivierung; also ist es nicht mehr das Subjektive in seiner Reinheit, was man zur Anzeige bringt, sondern allenfalls nur ein Hinweis auf es. Entgeht aber damit der Psychologie nicht eben es selbst, das Subjektive, Psychische, das Unmittelbare des Erlebnisses? „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr": damit ist das Problematische aller Psychologie — die als solche eben der Psyche den Logos geben, der Seele Sprache verleihen, sie reden machen will — genau ausgedrückt.

Die Täuschung hierüber war möglich und fast unentrinnbar, weil und solange man auf den Unterschied der Stufen der Objektivierung nicht achtete. Man glaubt leicht das Subjektive schon erreicht, wenn man in der Tat nur von irgend einer gegebenen auf eine niedere Stufe der Objektivierung zurückgetreten ist. Die Farbe, die ich (angeblich) sehe, der Ton, den ich (angeblich) höre, ist allerdings

nicht die Schwingungszahl des Physikers, sondern „ganz etwas Anderes". Aber es ist darum nicht weniger Objektivierung, nur auf anderer Stufe. Die Angabe „Rot" oder „Ton *gis*" ist Angabe nicht meines Sehens, meines Hörens, sondern eines „Was" des Gesehenen, des Gehörten. Sie braucht gar keine anderen als eben die Mittel der Darstellung eines „Was", auf denen alle Darstellung des Objekts beruht, und die überhaupt auf nichts als die Darstellung des Objekts gerichtet sind: Identifikation und Unterscheidung, Reihenordnung und Zählung (ich muß, um die Farbe, den Ton, in ihrer Bestimmtheit zu fassen und zu unterscheiden, sie als die und die Stufe in der Reihe der Farben, in der Reihe der Töne aufweisen; diese Stufenordnung wird durch Numerierung bestimmt); ferner zeitliche und räumliche Einordnung (oder glaubt im Ernst noch ein Psychologe aus dem Raume hinaus zwar nicht sehen oder tasten, aber horchen und vielleicht riechen zu können?); ganz gewiß auch ursachliche Beziehung, denn die Angabe lautet: Ich sehe Rot, Ich höre *gis*; d. h. sie setzt erstens das empfindende Individuum und eine bestimmte Organisation zum Empfinden, zweitens ein ihm Gegenüberstehendes, das, oder von dem her etwas empfunden wird, drittens einen Kausalbezug zwischen beiden, wenn auch in noch so unbestimmter Form, voraus. Kurz, die Aussage ist nach ihrer ganzen Intention und nach allen gebrauchten Begriffsmitteln eine deutliche Objektivierung, in diesem Fall zweifellos gerichtet auf ein räumlich Vorhandenes, also doch ein Objekt der „Natur". Wie könnte es auch anders sein? Man will erkennen, und sein Erkanntes auch dem Andern erkennbar machen; wie wäre das anders möglich als durch einen Objektsbezug? Dasselbe aber gilt schließlich von allem empirischen Befund, mit dem die Psychologie arbeitet und überhaupt nur arbeiten kann: nicht nur sie selbst objektiviert, sondern das ganze Material, mit dem sie arbeitet, besteht in Objektivierungen irgendwelcher Art und Stufe. Ihre Arbeit,

soweit sie überhaupt einen eigentümlichen Charakter zeigt und nicht einfach und erklärtermaßen Naturwissenschaft ist und sein will, besteht im Grunde nur darin, die weniger reinen Objektivierungen der niederen Stufen auf die reinsten, auf die Objektivierungen höchster Stufe, nämlich (wenn wir zunächst im Gebiete der Seinserkenntnis bleiben) auf die der Naturwissenschaft zurückzuleiten, ebendamit aber die Herrschaft der Naturwissenschaft so nahe als eben möglich ans Subjektive heran zu erweitern. So wird der Naturwissenschaft neues, wenigstens von ihr sonst nicht genauer beachtetes Material erschlossen; es wird ihrem Verfahren zugänglich gemacht, was sie, anfangs noch ganz mit der Herausarbeitung der allgemeinsten, für alle anderen grundlegenden Gesetzmäßigkeiten beschäftigt, als Subjektives auf Seite gestellt, übrigens, wenn sie besonnen war, darum doch nicht hatte aus der Welt leugnen wollen.

Aber eben in der Tatsache jener Stufenreihe der Objektivierungen liegt nun der Hinweis auf das wahre und ganz eigenartige Problem einer Darstellung der Subjektivität selbst und als solcher, und damit auf etwas wie eine neue Problemdimension der Wissenschaft.

Es ist instruktiv, hier von der den Alten geläufigen Unterscheidung von Episteme und Doxa, Wissenschaft und Meinung oder Dafürhalten, auszugehen. Wissenschaft hat nicht bloß zu meinen, sondern bestimmt auszusprechen: Es ist so, oder: Es ist nicht so, oder aber: Man weiß es nicht. Auch das Meinen zwar ist ohne Zweifel ein Objektivieren; man meint, die Sache selbst sei so. Es folgt daher auch gar keinen anderen Gesetzen als das wissenschaftliche Erkennen; nur befolgt es diese Gesetze eben bloß halb. Es sucht und findet auch stets etwas von Zusammenhang, von Einheit; es ist nur zu rasch zufriedengestellt bei irgendwelchen oberflächlichen Zusammenhängen, wobei sehr viel Zusammenhanglosigkeit, ja Widerspruch mitunterläuft. Meinung, als solche,

fragt eben nicht, obwohl sie sich unterfteht zu antworten; eben darum sind ihre Antworten oft sehr unbedacht. Das Fragen ist der erste Schritt über die Meinung hinaus; ist das Gemeinte erst einmal in Frage gestellt, so meint man im Grunde schon nicht mehr, ist mit dem Meinen nicht mehr zufrieden; fragen heißt wissen wollen. Mit ihm beginnt also die Herrschaft der Episteme, die ja deutlich darin sich unterscheidet, daß sie nichts ungefragt hinnimmt. Fortan ist alles bloß Gemeinte ihr — Subjektives, mag es noch so objektiv intendiert sein und vielleicht ebenso oft objektiv Richtiges wie Falsches treffen.

Wie weit die Herrschaft der Meinung im Leben reicht, wie tief sie auch in das Gebiet — vermeinter Wissenschaft hineinreicht, bedarf hier nicht der Erörterung; nur das sei erinnert, daß dies Verhältnis von Meinen und Wissen sich nicht bloß auf das Gebiet der Seinserkenntnis, sondern ebenso, oder noch mehr, auf alles Praktische erstreckt. Meinung schließt, auch als theoretische, wohl immer etwas von praktischer Tendenz ein; sie jedenfalls (nicht aber die Wissenschaft) treibt „Pragmatismus". Indessen hier interessiert uns ihr Verhältnis zur Subjektivität und damit zur Psychologie.

Sicher gehört sie in deren Bereich. Ihrer Untersuchung fällt sie zu, eben indem die objektivierende Wissenschaft sie aus ihren Grenzen ausschließt. Ist unter dem Gesichtspunkt der letzteren das Gemeinte nur Schein und Irrtum, so ist es, eben als Schein, als Irrtum, doch immer etwas gar sehr Wirkliches, Vorhandenes, also vom Standpunkt der Wissenschaft auch der Erklärung bedürftig. Diese Erklärung gibt die Wissenschaft, indem sie zeigt, daß sich der Gegenstand (denn auf ihn bleibt die Meinung doch immer bezogen) dem so und so organisierten und situierten Subjekt, unter solchen und solchen, so und so veränderlichen, sonstigen Umständen gesetzmäßigerweise so und nicht anders darstellen, daß diese bestimmte Ansicht von ihm für es in dieser seiner jeweiligen

Lage und Verfassung sich ergeben mußte. So wird die Wissenschaft mit der Meinung fertig; wie man sieht, indem sie sie ganz und gar in ihre objektiven Gesetzesbeziehungen einspannt und die Tatsache des Meinens oder Scheinens selbst, ganz wie eine andere empirische Tatsache, aus diesen „erklärt", d. h. genau an ihrer Stelle in sie einordnet. Für die objektivierende Wissenschaft ist die Meinung erledigt, wenn erkannt ist: 1) die Meinung trifft zu oder sie trifft nicht zu, und 2), daß man so meinte, war gesetzmäßig so und so bedingt.

Aber damit kommt der unterscheidende positive Charakter des Subjektiven noch gar nicht zur Anerkennung. Nicht einmal der Unterschied des Gemeinten und Gewußten wäre damit genügend ausgedrückt. Denn auch das — angeblich — objektiv Erkannte trifft zu oder trifft nicht zu, läßt sich behaupten oder wird durch bessere Erkenntnis annulliert; und auch daß man so erkennt, genauer gesprochen: zu erkennen meint, ist gesetzmäßig so und so bedingt. Was also ist der Unterschied? Nun, genau der logische, den wir von Anfang an betonten: Meinung ist nicht wirklich haltbare Objektivierung, sondern bloß der Versuch einer solchen, ein Versuch, meist mit untauglichen Mitteln und oft am untauglichen Objekt (im Sinne des Problems) unternommen. Aber man sieht schon: auch diese, gewiß wohlbegründete, logische Charakteristik der Meinung bleibt stehen bei der bloßen Nichtigkeitserklärung — vom Standpunkt der Objektivität, nämlich als Forderung; auch ihr entgeht die Positivität des Meinens, die um so unbestreitbarer ist, da sie der des Wissens durchaus nichts nachgibt, die Grenzen beider in der Regel gar nicht bestimmbar sind, unter der Flagge der Wissenschaft fortwährend gar vieles mitgeführt wird, was in Wahrheit bloß gemeint ist, aber auch in der Meinung eine Fülle gesunder, haltbarer Erkenntnis verborgen liegen kann. Gewiß wird die Logik bestrebt sein, die Krisis so

ſcharf wie möglich zu vollziehen, den Meinungsgehalt der Erkenntnis, den Erkenntnisgehalt der Meinung ſo rein als möglich abzuſcheiden. Aber nachdem ſie dieſe Scheidung vollführt hat, läßt ſie beide ruhig nebeneinander ſtehen, ſieht insbeſondere in der Meinung nichts mehr als einen fortan unbeachtlichen Reſtbeſtand. Die Pſychologie wird um ſo mehr gerade dieſer angehen. Welches iſt ihre Aufgabe an ihm? Offenbar die, jene Poſitivität des Meinens, von der wir ſprachen, herauszuarbeiten. Welches aber iſt dieſe?

Man verſucht ſie etwa zu faſſen in dem Terminus Erſcheinung, worunter dies verſtanden ſei: daß ſich die gemeinte Sache dem Subjekt ſo und ſo darſtellt. Bei den Griechen ſtehen die Begriffe Meinung und Erſcheinung (*δόξα* und *φαντασία*, *δοκεῖν* und *φαίνεσθαι*) einander ſehr nahe; aber ſehr fühlbar iſt Meinung (Doxa) der mehr ſubjektiv, Erſcheinung (Phantaſia) der mehr objektiv gerichtete Ausdruck. Wiefern objektiv gerichtet, kann ja nicht zweifelhaft ſein: auf dem, was erſcheint, was ſich darſtellt (natürlich einem Subjekt, oder vielen, das gilt hier gleich), fußt ja auch die ſtrengſte Wiſſenſchaft. Sucht ſie, auf dem Wege des Fragens, von der Doxa zur Epiſteme, vom Erſcheinen zum Sein zu dringen, ſo iſt doch erſtens das Erkannte jeder Stufe wieder ein für eben dieſe Stufe ſich Darſtellendes, und wird vielleicht durch beſſere Erkenntnis wieder zur irrigen oder wenigſtens unzulänglich gegründeten Meinung herabgeſetzt; und zweitens: die erſte Erſcheinung, das Erſte, was, noch ſo problematiſch, ſich darſtellte, bleibt immer die Grundlage der Erkenntnis und bleibt, als dieſe Grundlage, immer ſtehen. Die Erkenntnis muß ſich fähig erweiſen *τὰ φαινόμενα διασῴζειν*, apparentias salvare, „die Erſcheinungen zu wahren", d. h. es muß aus ihren Vorausſetzungen klar werden, daß unter ſolchen und ſolchen Bedingungen die Sache ſich ſo und ſo darſtellen mußte; ſie könnte ſelbſt nicht die Geltung der Erkenntnis behaupten,

wenn sie diese Probe nicht bestände. Die Erscheinung war auch nicht nur der erste Ausgang für die Objektserkenntnis, sondern sie bildet fort und fort ihre Grundlage; wäre die Erscheinung eine andere, so müßte auch die wissenschaftliche Konstruktion des Objektes eine andere sein. So war die tatsächliche Erscheinung der Bewegung des Fixsternhimmels selbst eine der Grundlagen der Erkenntnis der wahren Achsendrehung der Erde. Aber — so seltsam ist einmal das Bewußtsein geartet, daß auch die überwundene, die verneinte Ansicht nicht vernichtet, nicht ausgetilgt ist, sondern in ihrer vollen Geltung, als unter diesen und diesen Voraussetzungen notwendig sich ergebende Ansicht, bestehen bleibt. Sie ist etwas, wenn auch in ihrer Seinsgeltung verschieden von dem, was objektiv „ist". Erscheinen ist daher nicht etwa gleichbedeutend mit Nicht-Sein, obgleich die Aussage „es ist nicht" mit der „es erscheint" zusammengehen kann. Also muß es, neben der Erkenntnis dessen, was im objektiven Sinne „ist", noch eine eigene Erkenntnis dieser anderen Seinsart, die im Unterschied von jener „subjektiv" heißt, geben; neben ihr, aber zugleich im denkbar engsten Bezug zu ihr. Denn nur vom Standpunkt des Objektiven gibt es ein Subjektives; aber auch die Objektivität bedeutet einen eigenen Seinscharakter nur in Entgegensetzung zu jenem anderen, ebenso notwendig vorhandenen der Subjektivität. Nach dem Sein wäre gar nicht die Frage, wäre nicht das Subjektive, nach dessen Sein oder Nichtsein eben die Frage ist.

Die ganze Stufenreihe der Objektivierung wird aber nun damit zugleich durch Umkehrung Stufenreihe der Subjektivierung. Wie das Ziel jener die reine Objektivität, so wäre das Ziel dieser die reine Subjektivität. Aber zuletzt ist von keinem Ziel im Sinne eines etwa zu erreichenden Endpunktes zu reden, da es einen Abschluß der Reihe nach der einen wie andern Seite nicht gibt;

wir bleiben vielmehr immer in der Stufenreihe, die keine andere ist als die des ewigen Prozesses der Erfahrung selbst. Die Reihe ist überhaupt eine und dieselbe, nur gleichsam mit verschiedenen Vorzeichen genommen. So wie derselbe Punkt X zwischen A und B anders zu bezeichnen ist, wenn als Punkt auf dem Wege von A nach B und wenn auf dem Wege von B nach A betrachtet, so ist dieselbe auf irgendeiner Stufe erreichte Darstellung des Gegenstandes objektiv, gegen jede niedere, subjektiv, gegen jede höhere Stufe der Objektivierung gehalten. Da wir schon vorher uns überzeugt hatten, daß das Subjektive jeder Stufe sich auch wieder als Stufe in der Richtung der Objektivierung darstellen muß, so braucht jetzt auf die Umkehrbarkeit dieser Betrachtung nur eben hingewiesen zu werden. Damit klärt und hebt sich zugleich der Schein der Psycholisierung auch der Logik, der Ethik, der Ästhetik, ja aller noch so objektiven Wissenschaft; ebenso wie umgekehrt es sich als bloßer Schein herausstellt, als solcher aber zugleich begreiflich wird, daß durch die objektivierende Erkenntnis und schließlich deren Gesetzgebung (also die Logik, Ethik und Ästhetik) das Problem des Subjektiven erledigt, als eigenes Problem aufgehoben sei. Dieselbe Wechselbeziehung, welche das Objektive und Subjektive als schließlich Eins, nämlich den in sich einzigen, nur doppelseitig betrachteten Prozeß der Erfahrung darstellt, ist es zugleich, welche die Verschiedenheit beider aufrecht erhält, als nicht bloß Verschiedenheit, sondern Entgegengesetztheit der beiden Richtungen des dennoch einigen Weges der Erkenntnis.

Indessen bleibt die Erkenntnis der Subjektivität doch immer abhängig von den Objektivierungen jeder Art und Stufe; sie kann allein gewonnen werden im Rückgang von einer gegebenen Stufe der Objektivierung zu den dieser gegenüber niederen Stufen. Bleibe ich im Subjektiven, so erkenne ich es gar nicht als solches, ich verfahre vielmehr naiv objektivierend; ich meine, aber ich erkenne nicht mein

Vorstellen als bloßes Meinen, sondern als solches stellt es sich mir erst dar im Rückblick von irgendeiner Stufe der Objektivierung, welche dies Meinen überwunden hat. Es gewinnt daher die „Subjektivierung" den bestimmteren Sinn, daß anders als im Rückgang von irgendeiner Art und Stufe der Objektivierung das Subjektive als solches nicht zu Begriff gebracht, kein Logos der Psyche, keine Psychologie gewonnen werden kann. Diesen Rückgang aber gibt es, und in ihm wird diese ganz eigene, paradoxe Art der Objektivierung möglich: die Objektivierung der Subjektivität selbst und als solcher; denn erkannt soll sie doch werden; ein Erkennen irgendwelcher Art ist aber in irgendeinem Sinne auch Objektivierung. Nur ist der „Sinn" der Objektivierung hier ein anderer, und zwar ganz nach Analogie der mathematischen Bedeutung des „Sinnes", die ihren Ausdruck in den Vorzeichen (dem Plus und Minus) hat: diese Objektivierung ist die direkte Umkehrung der eigentlichen und primären, welche nach den Gesetzen der Logik, Ethik und Ästhetik zu vollziehen ist.

Jeder Versuch lehrt sofort, daß es gänzlich mißlingt, die eigene, vollends die fremde Subjektivität direkt gleichsam zu belauschen oder innerlich anzuschauen. Man hat zwar vielfach von „innerem Sinn", von Selbstbeobachtung, Selbstanschauung gesprochen, als ob es ein direktes Anschauen des eigenen Innenlebens sei. Aber schon seit langem wird bestritten, daß es ein solches Organ oder eine solche Funktion der inneren Selbstschau überhaupt gebe. Unsere vorausgeschickten Erwägungen verneinen es bestimmt. Es sind überhaupt nicht zwei gesonderte Reihen von Erscheinungen: Erscheinungen des Bewußtseins und Erscheinungen der äußeren Natur. Etwas erscheint, das heißt schon: es ist einem bewußt. Also ist alle Erscheinung Erscheinung für ein oder in einem Bewußtsein. Aber „es erscheint" heißt zugleich: es stellt sich mir als Gegenstand (auf irgendeiner

Stufe der Vergegenständlichung) dar. Es sind auch nicht etwa nur gleichartige, sondern überhaupt dieselben Erscheinungen, die einerseits dem Bewußtsein, ja als Bewußtsein sich darstellen, und die andererseits, gleichfalls ihrem ganzen Sinne nach als Erscheinungen, auf den in ihnen sich darstellenden Gegenstand zurückweisen, d. h. bezogen sein wollen und bezogen werden; immer unter Beachtung der Verschiedenheit der Stufe der Gegenständlichkeit. Auch verhält es sich nicht etwa so, als ob dieselbe Erscheinung gleichsam aus zwei Erscheinungen zusammengesetzt wäre, oder überhaupt irgendeine Verschiedenheit des Inhalts an ihr sich aufweisen ließe, hinsichtlich deren sie in diesem doppelten Bezug, dem subjektiven und dem objektiven, zu erwägen sei, etwa wie man denselben Naturkörper, aber eben nach verschiedenen Seiten oder Vergleichsrichtungen, z. B. physikalisch (und wieder mechanisch oder optisch oder elektrisch u. s. w.) oder chemisch oder technologisch u. s. w. erwägen kann; sondern es ist einzig und allein der Unterschied des Beziehungs- oder Vergleichungssinnes, nach welchem (numerisch und der Art nach) dieselbe Erscheinung das eine Mal, nach ihrem Objektivitätscharakter, als Darstellung des Gegenstandes auf bestimmter Stufe, das andere Mal, nach ihrem Subjektivitätscharakter, als Moment des Erlebens eines bestimmten Subjekts ins Auge gefaßt wird. Subjektivität und Objektivität sind also zueinander reziprok wie Berg und Tal oder wie Rechts und Links. Es gibt nicht bloß (wie Schopenhauer sagt) „kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt", wobei beide übrigens wesensverschieden, nur eben streng gesetzlich aneinander geknüpft sein könnten; sondern alles Subjektive ist ein Subjektives nur vom Standpunkt des Objektiven, alles Objektive ein Objektives nur vom Standpunkt des Subjektiven irgendwelcher Art und Stufe; alle Darstellung des Objektiven ist Objektivierung eines Subjektiven, alle Darstellung des Subjektiven Subjektivierung eines Objek-

tiven; es besteht also zwischen beiden volle Identität, ausgenommen allein den Unterschied des Vorzeichens d. h. des Betrachtungssinnes. Primär aber bleibt immer die Richtung der Objektivierung.

Immerhin gilt diese völlige Identität nur in letzter, idealer Ansicht der Sache, d. h. wenn wir uns den Prozeß der Erfahrung im ganzen, in seiner unendlichen Stufenfolge vorliegend denken. Stehen wir dagegen, wie es wirklich in aller Erfahrungserkenntnis der Fall ist, mitten in dem Prozeß, so ist die Scheidung immer klar und unzweideutig; eben daher entsteht der Schein einer nicht nur schließlichen, sondern sogar unmittelbar vorliegenden Zweiheit. Anders wäre der Dualismus, der von allen Positionen in der Seelenfrage doch einmal die naive bleibt und als solche ein starkes Präjudiz eines beträchtlichen Wahrheitsanteiles für sich hat, selbst als Schein und Irrtum schwer begreiflich.

Am greifbarsten ist der Unterschied, auf den man auch wohl am öftesten sich berufen hat und der schon durch die Benennung des „Subjektiven" nahe gelegt wird: Die Objektivität ist eine, soll es wenigstens sein, der Subjektivitäten sind viele, so viele, als Subjekte sind.

Indessen ist das Greifbarste, wie sonst, so auch hier nicht zugleich das Richtigste, das in letzter Instanz Richtige. Was sind diese vielen Subjekte? Sind sie gegeben? Empirisch ja; aber alles Empirische ist Problem, und von allem, was Problem ist, ist das individuelle Subjekt gewiß nicht das am wenigsten Problematische. Es wird selbst erst konstituiert durch eine schließlich unangebbare Summe von Beziehungen, welche, jede für sich und vollends in ihrem ganzen Zusammenhange, tausendfach empirisch bedingt sind. Der Einheitsbezug, der die Kette der Erlebnisse eines und desselben Subjekts ausmacht, ist zunächst biologisch begründet durch den Zusammenhang der Nervenprozesse eines bestimmten Komplexes von Energieen, des biologischen Individuums, welches selbst wieder ein nichts

weniger als unumstößlich fester Einheitsbegriff ist. Dieser hoch komplexe Zusammenhang kann es nicht sein, der überhaupt die Subjektivität begründet, sondern er stellt ein besonderes, sehr verwickeltes Problem innerhalb des weiten Problemgebietes der Subjektivität dar. Das erste Subjektive wäre eher das Erlebnis des Augenblicks, nein vielmehr der letzte überhaupt noch irgendwie durch Analyse herausstellbare Elementarinhalt des Augenblickserlebnisses. Schon eine ziemlich hohe Komplexion von Erlebnismomenten vertritt das Augenblickserlebnis in seiner Ganzheit, eine noch viel höhere der Erlebniszusammenhang „eines" empirischen Subjekts; dieser bedeutet also selbst erst eine, und zwar schon weit in der Richtung der Objektivierung vorgeschobene Stufe der Darstellung des Subjektiven; noch darüber liegt der ganze Reichtum der Klassenbegriffe von Subjekten, bis etwa zu einer letzten Gattung bewußter Wesen überhaupt; eine Stufe der Abstraktion, die schon der bloßen Idee der reinen Objektivität ganz nahe steht, denn was jedem Subjekt unterschiedslos sich darstellen würde, das wäre ja wohl das rein Objektive.

Nun ist aber die Darstellung des Gegenstandes verschieden, nicht bloß, auch nicht hauptsächlich und zuerst, für verschiedene Individuen, sondern auch, wenn das Individuum dasselbe bleibt, für seine verschiedenen Erlebnismomente, insbesondere auf verschiedener Höhe der Bewußtheit. Dieser Unterschied ist offenbar der tiefere und bedeutsamere. Damit aber finden wir uns ja nur zurückverwiesen auf jene Stufenordnung des Subjektiven, welche die genaue Umkehrung der Stufenfolge der Objektivierungen ist und in der Tat nur aus dieser, durch einfache Umkehrung des Betrachtungssinnes, gewonnen wird.

Es ist theoretisch denkbar, daß ein System der möglichen subjektiven Darstellungen einer gegebenen Objektivität sich geben ließe, etwa wie, nach einem von Leibniz gebrauchten Vergleich, derselbe Stadtplan ein verschiedenes perspektivisches

Bild für jeden möglichen Standort, aus dem er sich betrachten läßt, ergibt, und die ganze Mannigfaltigkeit dieser möglichen Darstellungen (modern würde man den Begriff der Transformation anwenden können) sich in einer erschöpfenden Übersicht voraus geben ließe. Auf Grund einer solchen Konstruktion würde sich die Einheit der Objektivität für jede mögliche Erkenntnisstufe immer herstellen lassen, vielmehr sie stellt sich faktisch durch eine, freilich nur im Rohen ungefähr vollführte Konstruktion solcher Art immer eher. Das ist schon Darstellung der Subjektivität, vom Standpunkt der Objektivität und gleichsam zu deren Schutz, die indessen ihre volle Bedeutung behält, wenn von diesem Sicherungswerte für die Objektivität abgesehen und rein die Darstellung der Subjektivität selbst als eigenes, positives Problem ins Auge gefaßt wird. Der Leibnizsche Vergleich macht zugleich sinnfällig, inwiefern eine solche Betrachtung gleichsam einen Übergang in eine neue Dimension bedeutet: man muß über die Ebene, in der der Plan gezeichnet ist, sich erheben, um seine möglichen Ansichten erschöpfend geben zu können. Die neue Dimension der Betrachtung besteht deshalb und darin, daß es nicht nur *eine* Objektivität, sondern eine schließlich unendliche Stufenfolge von Objektivierungen gibt. Gäbe es nur eine, somit absolute Objektivität, so würde jene ganze Zweiseitigkeit der Betrachtung, es würde überhaupt der Begriff einer Subjektivität, damit aber auch der einer Objektivität, ausfallen.

Was wäre denn das Ziel der objektivierenden Erkenntnis — wenn es ein solches Ziel gäbe? Ein absoluter, schlechthin allbefassender Gesetzeszusammenhang. Dieser würde das Erlebte, alles Erlebte aller Subjekte rein und unzerstückt, ohne die Spaltung in die unübersehbare Vielheit der Subjekte, enthalten. Gerade die Totalität, die absolute Ungeteiltheit des unmittelbar Erlebten wäre darin vollständig gewahrt; aber sie würde sich jetzt unterschiedslos auf alles erstrecken,

nicht auf irgendein, von anderen verschiedenes, Subjekt oder Subjekterlebnis beschränkt bleiben. Der Unterschied eines Subjektiven von einem Objektiven fiele damit gänzlich weg, so sehr, daß es gleichgültig, nämlich gleich sinnlos würde, zu sagen, die Objektivität sei ganz auf- und untergegangen in die Subjektivität, oder diese in jene; dieser ganze Begriffsunterschied bestände nicht mehr.

Umgekehrt: was wäre das Ziel der subjektivierenden Erkenntnis — wenn es ein solches gäbe? Genau dasselbe. Die Psyche wäre so vollkommen logisiert, daß nun wiederum von der andern Seite der begriffliche Unterschied verschwände. Das Bild von den perspektivischen Ansichten reicht hier nicht mehr aus. Denkt man sich das Verfahren erstens durchgeführt für alle Einzelheiten des am Objekt Unterscheidbaren (während das Objekt in jenem Vergleich auf ein paar schematische Grundstriche reduziert war); denkt man sich als dieses Objekt sodann die ganze Welt; nicht irgendein besonderes Bild von ihr, sondern die Allheit der möglichen Weltbilder; endlich diese nicht mehr irgend von einander getrennt, sondern in absolut stetigem Übergang und ungetrenntem Ineinander — was erhielte man anders als wiederum jene „Welt", die wir vorher als absolute Objektivität dachten; sich darstellend in einem weder durch Zeit noch durch Raum noch durch sonst etwas eingeschränkten, einen, allwissenden Bewußtsein, in welchem von einer Vielheit von „Bewußtseinen" gar nicht mehr die Rede wäre, auch nicht so, wie unser partielles Bewußtsein eine Vielheit von Vorstellungen, Erinnerungen ꝛc., deren jede gleichsam ihren eigenen Standpunkt (örtlich, zeitlich ꝛc.) hat, einschließt. Das heißt, es wäre wiederum aller Unterschied von Objektivität und Subjektivität, auch als Richtungsunterschied, und somit der ganze Begriff des Objektiven und Subjektiven aufgehoben.

In der Tat hat diese schließliche Identität guten Sinn, wenn man darin nicht ein wirkliches Problem eines für sich

zu erkennenden Gegenstandes, sondern eine Fiktion sieht, vergleichbar der des „unendlich fernen Punktes"; eine Fiktion, die nur den Wert beansprucht, die Richtung des Erkenntnisweges, als Weges der Objektivierung, damit aber zugleich, durch Umkehrung, auch der Subjektivierung, zu bezeichnen. Es liegt doch tatsächlich vor, daß Bewußtsein und Bewußtsein nie absolut gegeneinander geschieden sind und zumal bleiben. Es gibt doch das merkwürdige Phänomen des Erinnerns: daß das Vergangene mir nicht überhaupt vergangen d. h. fort, sondern in der Erinnerung „vergegenwärtigt" d. h. wiederum da und gegenwärtig ist; und es gibt das nicht weniger merkwürdige Phänomen der Gemeinschaft: daß das Bewußtsein des Andern dem meinen, und meines ihm, nicht überhaupt verschlossen ist, daß Dasselbe für beides Objekt sein kann, nicht bloß im Sinne des empirischen Erkennens, sondern ebenso auch des Wollens und Fühlens, auch der ästhetischen Auffassung. Daher hat namentlich das religiöse Bewußtsein schon auf sehr frühen Reflexionsstufen gar keine Schwierigkeit dabei empfunden, nicht bloß „Gott" allgegenwärtig in Zeit und Raum, und damit allwissend, sondern diesen Gott zugleich in uns, uns in ihn versenkt und aufgehend zu denken. Bewußtsein als solches ist Einheitsbezug, der seiner Natur nach über alle zeitliche, räumliche oder sonstige Scheidung, folglich auch über die (erst sekundäre) Scheidung der Subjekte übergreift; dem daher, wie z. B. schon die eleatischen Philosophen es erstaunlich klar und bestimmt zu sagen wußten, das Ferne nah, das Vergangene und Künftige gegenwärtig, überhaupt alle Vielheit und Geteiltheit an sich in Einheit aufhebbar und notwendig aufzuheben ist. Daß diese Vereinheitlichung sich uns immer nur von Stufe zu Stufe, weniger oder mehr, nie absolut darstellt, das begründet den Charakter der Erfahrung als Prozeß, und begründet eben darin die Stufenordnung der Objektivierung, welche zugleich in der Umkehrung die der Subjektivierung ist.

Aber diese Stufenfolge wird nun dadurch kontinuierlich, daß es diesen Übergang von Bewußtsein zu Bewußtsein gibt, deren Abhebung gegeneinander ideal genommen immer als bloß verschiedene Abgrenzung innerhalb der Totalität des Erlebten (denn dieses muß als solches zuletzt in einer Totalität denkbar sein) anzusehen ist. So etwa war die Monadenwelt Leibnizens gedacht, die somit — allerdings erst in einer rein methodischen Umdeutung — ein beträchtliches Wahrheitsmoment einschließt. Diese Konstruktion war streng objektiv gemeint, und ermöglichte doch — darin liegt ihre wundernswerte Tiefe — die Subjektivität selbst, alle Subjektivität, die Vielheit der Einzelsubjekte sowohl wie die Einheit eines über sie alle übergreifenden, konkret allgemeinen Bewußtseins, zugleich zu repräsentieren. Es ergäbe sich daraus, der Sache nach, eine ebenso reine Psychologisierung der Logik (und entsprechend der Ethik und Ästhetik) wie Logisierung (im zusammenfassenden Sinne des Logischen) der Psychologie. Aber das ist eben nur eine ideale Konstruktion, die unmittelbar und als solche keinen Erkenntniswert beanspruchen kann, sondern allein den Dienst leistet, die Richtung, in der der Prozeß der Erkenntnis, aber eben ins Unendliche, fortgehen muß, zum Begriff zu bringen. Am Ende der Betrachtung würde das Subjektive mit dem Objektiven (oder dieses mit jenem, je nachdem man die Richtung der Betrachtung gewählt hat) zusammenfallen müssen — aber es gibt kein solches Ende der Betrachtung, sondern wir stehen mitten darin, und darum bleibt immer der bestimmte Gegensatz. Jene ganze Rekognoszierungsreise ins verdächtige Land der Metaphysik hilft uns also zu garnichts, als uns klar zu machen, welche wirklich unerfüllbaren Bedingungen erfüllt sein müßten, wenn die Grenze des Objektiven und Subjektiven sich nicht etwa bloß verschieben (das tut sie beständig), sondern gänzlich aufheben sollte.

Wenn es also mit dem transzendenten Monismus aller-

dings nichts ist, so bleibt dagegen ein sehr strenger methodischer Monismus, ein Monismus der Erfahrung. Das eine Sein, der eine Prozeß schließt, ideal genommen, die unendlich verschiedenen Subjektivitäten und Subjektivitätsmomente vollständig ein. Gerade weil Erfahrung Prozeß ist und auf keiner Stufe abgeschlossen, so gibt es diese Unendlichkeit von verschiedenen Ansichten, nämlich nicht bloß einzelnen Erfahrungen oder Erfahrungsmomenten, sondern Stufen der Gesamterfahrung, deren jede eine unabsehbare Reihe anderer Stufen unter wie über sich hat; eine Unendlichkeit, unermeßlich reicher als die Leibnizische, in der zuletzt doch nur eine einzige, starre Systemlage gedacht war, und nur kraft der unendlichen Beziehungen innerhalb dieses einzigen (als Ganzes starren) Systems eine sozusagen eindimensionale Unendlichkeit von Ansichten immer nur dieses einzigen, in sich unverschiebbaren Gesamtbestandes der „Welt" sich ergab. —

Dieser unserer Grundauffassung: daß sich Psychologie von Naturwissenschaft und von der Wissenschaft des Objektiven überhaupt nur nach der Richtung der Betrachtung, nicht im Betrachteten selbst unterscheiden, ist die neuere Psychologie oft schon mehr oder minder nahe gekommen[1]); aber noch wird sie gerade von einigen der geachtetsten und unstreitig bedeutendsten Psychologen nicht anerkannt. Deshalb, und überhaupt wegen der Schwierigkeit der Sache, ist es nicht überflüssig, noch einige Bemerkungen darüber beizufügen.

Es ist für die große Mehrzahl der Psychologen eine ganz ausgemachte Sache, daß die Bewußtseinserlebnisse, welche das Problem der Psychologie unbestritten bilden, klar

[1]) Unter den Lebenden ist es ohne Zweifel Bergson, der dieser Ansicht am nächsten steht. Nur verwandelt er gerade in eine (sehr leicht als unhaltbar zu erkennende) Metaphysik, was vollen Wert hätte, wenn es als Methodik, als die Methodik der Psychologie gegeben würde.

vorliegen als ein von dem der Naturwissenschaft nicht bloß verschiedenes, sondern deutlich geschiedenes, allermindestens in der Abstraktion streng zu scheidendes Untersuchungsgebiet. Wunderlich genug, daß hierüber Streit sein kann; das „Psychische" soll doch das unmittelbar Erlebte sein; was aber unmittelbar erlebt wird, wie sollte man das nicht kennen, wie es mit etwas Anderem, nicht unmittelbar Erlebten verwechseln können?

Nun denn, was wäre z. B. ein solches unmittelbar Erlebtes? Um das am wenigsten Streitige zu wählen, halten wir uns an die einfache Empfindung etwa der Farbe, des Tons. Hier ist zweifellos Erfahrenes; wir bemängeln auch nicht die Bezeichnung: unmittelbar Erfahrenes; sie hat, wie wir bald sehen werden, guten Grund.

Aber ist denn dies unmittelbar Erfahrene, das Empfundene, etwa nicht Problem der Naturwissenschaft? Alle Naturwissenschaft beruft sich doch auf Erfahrung, auf Wahrnehmung, zuletzt unzweifelhaft auf Empfindung.

Aber das Wort „Empfindung" ist mehrdeutig, wendet man ein. Th. Lipps, der vielleicht am bestimmtesten die Schwierigkeit in dieser Frage empfunden hat, unterscheidet drei Bedeutungen: 1) das Empfinden als Tätigkeit (z. B. mein Sehen); 2) den Inhalt, der empfunden wird (z. B. den Farbeneindruck Rot); 3) den Gegenstand, auf den ich die Empfindung (erster und zweiter Bedeutung, also die Tatsache, daß ich, sehend, diesen Farbeneindruck erhalte) zurückbeziehe, als auf das sie Verursachende (das Rote, den Gegenstand, dem ich, auf Grund meiner Empfindung, das Merkmal Rot, gleichviel ob mit Recht oder nicht, beilege). Früher nun suchte man die Grenze des Psychischen und Physischen meist zwischen 1) und 2): der Inhalt freilich gehe die Naturwissenschaft, die Tätigkeit aber die Psychologie an. Nachdem man sich aber dann wohl überzeugt hatte, daß die „Tätigkeit" neben dem Inhalt ein eigenes Objekt, ein faß-

bares Problem psychologischer Untersuchung nicht ist, sucht man die Grenze vielmehr zwischen 2) und 3): der Inhalt gehe die Psychologie, der Gegenstand dagegen die Naturwissenschaft an. — Das könnten wir nun ganz in unserem Sinne deuten; fraglos ist es die Beziehung auf den Gegenstand, welche die Aufgabe der objektivierenden Wissenschaft jeder Art, insbesondere auch der Naturwissenschaft bildet, während die Frage der Psychologie auf das Erscheinende als solches, in diesem Falle den Empfindungsinhalt geht. Indessen eben das, was auf den Gegenstand bezogen, was im Naturvorgang objektiviert wird, ist nichts anderes als dies „Subjektive": der empfundene Inhalt; etwas anderes, was in „dem Roten" objektiviert würde, als meine (oder eines Anderen, der Voraussetzung nach gleich Empfindenden) Empfindung Rot, d. h. das Auftreten dieses Farbeneindrucks, ist nicht angebbar. Lipps selbst sagt[1]): die Gegenstandswelt werde doch zuletzt aus den Inhalten „gewoben"; nichts sei in ihr, das nicht vorher in unseren sinnlichen Bildern von der Welt gewesen wäre; ursprünglich decke sich sogar die Welt der Gegenstände mit der Welt der Bilder, ihrem ganzen Bestande nach, erst im weiteren Fortgange der Erkenntnis entfernen sich beide mehr und mehr von einander; und zwar seien es die Gesetze des Denkens, welche die Gegenstände für uns erst schaffen und eben darum notwendig für sie gelten. Also sei es ein bloßes Umdenken des Gegebenen, das aus dem Inhalt den Gegenstand mache. Indessen der Inhalt bleibe dabei immer er selbst, zugleich aber auf den Gegenstand immer bezogen; er repräsentiere ihn. Diese Repräsentation sei eine eigene Art Relation — die wir erleben; „in ihrer Eigenart nur eben erlebbar". Das Bewußtsein selbst also sei es, welches die Gegenstände nicht in sich habe, sondern sich gegenüber setze; es greife

[1]) Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl., S. 10.

damit über das, was in ihm ist, „und *insofern über sich selbst*“ hinaus, in eine „ihm selbst transzendente Welt“; dies sei sogar „seine eigentliche Funktion“. Aber eben zufolge dieser eigentümlichen Bewußtseinsfunktion ergebe sich der tiefe Unterschied, daß der Inhalt „im“ Bewußtsein, der Gegenstand außer ihm, ihm gegenüber sei.

Wir entnehmen hieraus: Inhalt und Gegenstand sind ursprünglich überhaupt eins; und wenn sie sich dann zwar mehr und mehr, aber doch nie gänzlich trennen, so ist es wieder nur das Bewußtsein, welches, ausschließlich aus seinen erlebten Inhalten und nach seinen eigenen Gesetzen, durch eine „nur erlebbare“ *Beziehung*, den Gegenstand nicht bloß „webt“, sondern, durch ein bloßes „Umdenken“, „setzt“ und „schafft“.

Es hat nie Wert um Benennungen zu streiten; wir wollen also — obgleich es vielleicht natürlich wäre, unter „Inhalt“ des Bewußtseins alles, was (gleichviel ob im Empfinden oder Denken) einem bewußt ist, zu verstehen, also das Bezogene nicht nur, sondern auch die Beziehung und das, worauf bezogen wird — uns dennoch für jetzt bequemen, „Inhalt“ nur das Bezogene und weder das, worauf bezogen wird, noch die Beziehung zu nennen: so ist ja nun der Gegenstand — wenn man von dem dunklen Urstadium der Koinzidenz beider absieht — kein „Inhalt“ mehr. Aber darum doch nicht weniger — *uns Bewußtes*, nur im Bewußtsein — oder wie sollen wir anders sagen? — als Bestandteil eines Bewußtseins, nämlich Bezugsglied einer nur bewußten, nur erlebbaren Beziehung, vorhanden. Ist etwa richtig, was wir gelegentlich sagten, daß „Bewußtsein“ überhaupt nur als Beziehung, ebenso wie sicherlich Beziehung nur als Bewußtsein verständlich ist, so würde umsomehr folgen, daß, da der Gegenstand nur kraft einer Beziehung und in ihr besteht, er also, in eben der Bedeutung, in der wir sagen „*in einer Beziehung stehen*“, auch „*im Bewußt-*

sein" sei. Wollte man aber auch nicht gelten lassen, daß Bewußtsein überhaupt nur in Beziehung bestehe, so ist doch sicher jedes *Denken* ein Beziehen; Denken aber ist eine Art Bewußtsein; was also in dieser Art des Bewußtseins, durch sie allein gesetzt ist, sollte wohl auch Inhalt des Bewußtseins genannt werden dürfen. Was heißt es denn, daß es nicht in, sondern aus ihm heraus oder ihm gegenüber gesetzt werde? Wo existiert dies Außen und Gegenüber, wenn nicht wiederum in einem, nämlich eben jenem den Gegenstand setzenden Bewußtsein? *In* diesem Gegenüber aber wird doch der Gegenstand gedacht, und dies Gegenüber selbst *in* dem es setzenden Bewußtsein. Das ist doch nicht ein Hinübergreifen des Bewußtseins „über sich selbst", außer in dem Sinne, wie man von einem, der wächst, sagen mag, er sei über sich selbst (nämlich über sein voriges Maß) hinausgewachsen; so auch im übertragenen Sinne: einer habe sich selbst übertroffen. So greift das Bewußtsein jeder höheren Stufe über das der niederen und aller niederen hinaus, aber niemals über sich selbst, in dem Sinne: über das Bewußtsein überhaupt; so kann auch das Bewußtsein nicht „über seinen Schatten springen"; oder, wenn andere in ihrem Bewußtsein etwa dies wundersame Vermögen entdeckt haben, so vermag wenigstens ich es bei mir nicht zu entdecken, muß also nötigenfalls für mich allein eine Klasse bilden, die Klasse solcher „Bewußtseine", welche jene wundersame Fähigkeit entweder noch nicht errungen oder verloren haben.

Oder sollte am Ende dies ganze Innen und Außen nichts als eine sehr durchsichtige Bildersprache sein? Ist das Bewußtsein ein Raum oder ein Ding in einem solchen? Ich dächte, es sei ganz *Funktion*, und jedenfalls in der hier fraglichen Hinsicht Funktion der *Beziehung*. Eine Beziehung kann gewiß über eine andere hinausgehen; so bestreitet wohl heute kein ernst zu nehmender Psychologe mehr,

daß vor allem die denkende Beziehung (als repräsentative) über die empfindende (als präsentative) sogar unermeßlich weit hinausreicht — aber niemals doch über die Beziehung selbst und überhaupt.

Gleichwohl muß ein Grund sein, weshalb nicht Lipps allein, sondern sehr zahlreiche und bedeutende Psychologen und Logiker von der Transzendenz nicht etwa des absoluten, sondern überhaupt des Gegenstandes, der Gegenständlichkeit jeder Art und Stufe reden. Vielleicht ist der Grund dieser: die Beziehung auf den Gegenstand ist als solche immer Beziehung nicht auf ein A, sondern eines A, B u. s. f. auf ein X. Dieses X bestimme ich durch Bekanntes (A, B, . . .), aber immer mit dem Vorbehalt fernerer, ergänzender und in der Tat nie abschließender Bestimmung. Insofern ist klar, daß ich den Gegenstand nie „habe" und doch immer „meine". Zwar auch als X bleibt es meine Setzung, besser Setzung des Bewußtseins (denn daß gerade ich, dies Individuum, der Setzende sei, darauf kommt hier durchaus nichts an). Aber es ist als X gesetzt und nicht als A, das ist der Unterschied. Alle und jede Bestimmung des Gegenstandes mag „Inhalt" heißen; er selbst, als der zu bestimmende, bleibt immer X, d. h. gefragt und nicht gegeben, insofern nicht „Inhalt". Dem mehr verwirrenden als aufklärenden räumlichen Vergleich des Innen und Außen oder des Gegenüberstehens liegt also dies Sachliche und streng Erweisliche zu Grunde: daß der Gegenstand immer Problem ist.

Gerade so ist übrigens von einer ursprünglichen Koinzidenz von Inhalt und Gegenstand nicht zu reden. Auf naiver Stufe glaube ich zwar im Inhalt den Gegenstand sicher zu haben, ich weiß noch nicht, daß und wie sehr er Problem ist; das naive Bewußtsein fragt eben nicht, solange es nicht durch handgreiflichen Widerspruch aufmerksam gemacht wird, daß da noch etwas zu fragen ist. Aber auch im primitivsten Stadium der Objektivierung bleibt es immer

zweierlei: das Haben des „Inhalts" und seine, in diesem Fall fragloſe, insofern „unmittelbare" Beziehung auf den Gegenstand. Ich meine, indem ich Rot empfinde, zugleich das Rote zu haben; aber nicht als schlechthin dasselbe; denn wenn ich z. B. die Augen schließe, verschwindet etwa die Rotempfindung, während ich voraussetze, das Rote, dieser Gegenstand, bleibe, und bleibe Rot. In dieser Voraussetzung des Bleibens, der Identität, liegt deutlich die Urfunktion des Denkens, auf der die Gegenstandssetzung überhaupt beruht. Ich setze ebenso naiv voraus, daß Andere, gleichzeitig Wahrnehmende, oder auch ich selbst in einem anderen Augenblicke, von demselben Gegenstande die gleiche Empfindung haben werde; worin in anderer Wendung dieselbe Grundfunktion der Identifikation liegt. Die Beziehung und die Zweiheit der Termini ist also immer schon da, und zwar auch als die eines X und eines A, des zu Bestimmenden und dessen, wodurch bestimmt wird; nur wird noch die endgültige Lösbarkeit der Gleichung gutgläubig vorausgesetzt; das X soll durch das A abschließend bestimmt sein. Die „Entfernung" des Gegenstandes vom Inhalt im Fortgange des Erkennens besteht dagegen darin, daß der Problemcharakter des Gegenstandes mehr und mehr erkannt wird und gerade, je weiter die Lösung fortschreitet, um so mehr das Problem selbst sich vertieft, schließlich ohne Ende. So entsteht freilich nun ein klares Gegenüber, aber von A und X, nicht von Bewußtsein und außerbewußtem Gegenstand; denn diese ganze Beziehung, und in ihr das X so gut wie das A, ist Bewußtsein.

Aber — darin besonders unterscheidet sich meine Ansicht, ob nun zu Recht oder zu Unrecht, von der aller anderen mir bekannten Psychologen: ebenso wie der Gegenstand nur in und kraft der gedanklichen Beziehung zwischen X und A besteht, besteht auch die Subjektivität nur in und kraft dieser selben gedanklichen Beziehung. So wenig wie den schlechthin

gegebenen Gegenstand, gibt es den schlechthin gegebenen Erlebnisinhalt; sondern nur in dem gegenseitigen Bezug beider, daher für jede Stufe der unendlichen Entwicklung dieses Bezugs anders, bestimmt sich so der „Inhalt" wie der „Gegenstand". Insofern wird, so paradox es lautet, auch das *A* immer wieder zum *X*, das „Gegebene" zum Problem. Und nur weil es Problem ist, ist Psychologie, als Wissenschaft des Subjektiven, eine Aufgabe.

Lipps wie alle andern betrachten den Empfindungsinhalt als in zweifelloser Bestimmtheit „gegeben". Gewiß nicht ohne Grund; das Rot, das ich in der Empfindung habe, ist etwas, und ist auch in gewisser Weise bestimmt. Aber wieso denn bestimmt? Etwa außerhalb jeder bestimmenden Funktion? Wo und wie liegt denn diese Bestimmtheit des Empfindungsinhalts vor? So viel ich weiß, lediglich im Inhalt der Aussage über ihn, im Urteil, nämlich Empfindungsurteil. Urteilen eben heißt Bestimmen; außer dem Urteil „ist" nichts bestimmt. Das „es ist" ist selbst nur der Allgemeinausdruck des Urteils, der gedanklichen Bestimmung. Bestimmt, das heißt doch: identisch mit sich, unterschieden von jedem Andern; Identität und Unterscheidung aber erkennt doch jeder als Urteilsinhalt an. Es sind ja eben die Grundfunktionen des Urteilens, dieselben, auf denen alle Setzung des Gegenstandes beruht. Auch die weiteren Funktionen, die zur Gegenstandssetzung erforderlich sind: Einheit und Mehrheit, Beharrung und Veränderung ꝛc. sind darin (wie sich schon oben ergab) enthalten; mit einem Worte, es ist, genau so weit Bestimmung, auch Gegenstandssetzung, wenn auch primitivster Art, ohne strenge Durchführung, mit leicht aufweisbaren Widersprüchen behaftet, darum dauernd nicht haltbar.

Gerade in Lipps Psychologie ist es auffallend, daß, was als das Subjektive, Psychische vorgeführt und untersucht wird, hauptsächlich und fast allein das ist, was ich unvollkommene Objektivierungen nenne, wie solche besonders in großem Reich-

tum in den Wortbegriffen der Sprache (soweit sie nicht schon die Kontrolle der Wissenschaft passiert haben) vorliegen. Auf diese bezieht sich denn auch Lipps fort und fort. So sehen wir gerade zur Zeit ganze geschlossene Organisationen von Psychologen beschäftigt, Fragebogen herumzuschicken, um — Aussagen zu sammeln; diese, im Grunde nichts als solche, bilden das eigentliche Untersuchungsfeld der heutigen Psychologie. Nun, wie will man denn leugnen, daß Aussagen, als Urteile, Objektivierungen sind, daß sie die bestimmenden Funktionen des Denkens, eben die Funktionen, auf denen alle Setzung des Gegenstandes nicht bloß beruht, sondern die von Haus aus auf die Setzung des Gegenstandes und nichts anderes gerichtet sind, stets, in loserer oder strengerer Form, einschließen? Das „Unmittelbare" des Bewußtseins, des eigenen wie des fremden, läßt sich eben nicht unmittelbar in sich selbst, sondern allein in seiner „Äußerung" betreffen, die in der Tat immer schon Entäußerung, schon ein Heraustreten aus sich selbst, eben in die Sphäre der Objektivität (irgendwelcher Stufe) ist. Auf das Unmittelbare läßt sich, besonders im Sinne wissenschaftlicher Feststellung, nur zurückschließen aus seinen Äußerungen, es läßt sich aus ihnen nur „rekonstruieren". Auch dies Rekonstruieren ist allerdings eine Art Objektivieren, aber der Richtung nach nicht bloß verschieden, sondern entgegengesetzt dem ursprünglichen, auf das Objektive im Unterschied vom Subjektiven gerichteten; eine ganz eigen geartete, uneigentliche Objektivierung der Subjektivität selbst und als solcher, der zwar diese im absoluten Sinne auch nicht erreichbar ist, so wenig wie andererseits die absolute Objektivität erreicht wird; die aber doch die bestimmte Richtung auf sie hin nimmt und in dieser Richtung so weit vordringt, als es eben möglich ist.

Dagegen arbeitet die Psychologie bei Lipps und sozusagen allen andern unzweideutig in der Richtung der Objektivierung. Lipps z. B. geht, nach einer raschen Übersicht

über das Empfindungsmaterial, zur Untersuchung der psychischen „Vorgänge" über, von denen ausdrücklich gesagt wird, daß sie als solche nicht gegeben, nicht uns bewußt sind. Da nun diese das Hauptthema der Lippsschen Psychologie bilden, so ist man berechtigt zu erklären: Diese Psychologie handelt, in der Hauptsache, *nicht* vom bewußt Erlebten, sondern von etwas jenseits, oder sagen wir lieber, diesseits des Erlebten, was mit dem Jenseitigen, nämlich dem Gegenstande der Naturwissenschaft, möglicherweise an sich identisch, jedenfalls gleich ihm und wesentlich nach gleicher Methode *konstruiert*, *nicht gegeben* ist. Es ist so wenig das Erlebte wie etwa das Erleben, sondern etwas hinter beiden, durch das aber beides zustande kommen soll. Diese Psychologie führt also nicht in die Welt des Erlebten hinein, sondern ganz aus ihr hinaus, hinter sie zurück, gleichsam auf den Schnürboden des Theaters. Lipps meint, so verfahre alle Wissenschaft und so müsse sie verfahren. Ich bin auch darin nicht seiner Meinung; aber an dieser Stelle interessiert allein, daß somit der Psychologie keine andere, anders geartete oder gerichtete Aufgabe als der objektivierenden Wissenschaft gestellt wird.

Auch für uns bleibt die Aufgabe der Psychologie auf die der objektivierenden Wissenschaft streng und genau bezogen, aber eben der Richtung nach ihr entgegengesetzt; dieser Richtungsgegensatz hat indessen gerade die *Bezugseinheit* zur Voraussetzung. Jede reinere Objektivierung wirft daher auch rückwärts wieder helleres Licht auf die Subjektivität, ermöglicht zugleich ihre reinere Rekonstruktion. Der Wechselbezug selbst also besteht nicht bloß immer fort, sondern wird von Stufe zu Stufe nur strenger und reiner. Und dies erstreckt sich nicht allein auf das Verhältnis der Psychologie zur Naturwissenschaft, sondern ebensowohl auf ihr Verhältnis zur Ethik, zur Ästhetik und aller darauf beruhenden Wissenschaft. Im Gebiete des Strebens ist es nur

noch greifbarer, daß das Umdenken kein Wegdenken ist. Was wäre wohl ein Objekt des Strebens, wenn man das Streben selbst wegdenken dürfte? Nun erinnern wir uns, daß diese Art der Objektivierung, die zum Seinsollenden, sogar die höchste ist; so wird auch im Subjektiven das Streben das — wir werden hier richtiger sagen: Tiefste sein; ich meine: das, was gerade die Subjektivität im radikalsten Sinne bezeichnet.

Indem wir so immer in dem Wechselbezug des Objektiven und Subjektiven verbleiben, verbleiben wir zugleich ganz im Empirischen, im Prozeß der Erfahrung selbst, und kommen gar nicht in Versuchung, je auch nur einen Schritt hinter ihn zurück oder aus ihm hinaus tun zu wollen; was ohnehin vergebliches Bemühen wäre. Denn wirklich kann (trotz Lipps) das Bewußtsein nicht über seinen Schatten springen.

In dieser Auffassung von der Aufgabe der Psychologie aber schließt sich nunmehr vollständig der Kreis der philosophischen Probleme. Sie alle sind Probleme der Methodik, zuletzt keiner andern als der des schließlich einigen Prozesses, den wir im umfassendsten Sinne „Erfahrung" nennen. Insofern dürfte die Philosophie, so wie wir sie verstehen, sich auch wohl als reinen „Empirismus" bezeichnen. Sie ist freilich nicht Empirie, wohl aber Methodik der Empirie, Begründung der Empirie in der reinen Idee; also ebensowohl reiner „Idealismus". Erfahrung und Idee bleiben nicht als ein letzter Gegensatz stehen, sondern sind in der strengen Einheit eines logischen Zusammenhanges auf einander bezogen. Kraft dieser Wechselbeziehung gewinnt die Idee ihre Sicherung an der Erfahrung, indem sie sich als Grund ihrer Möglichkeit beweist; und wiederum die Erfahrung an der Idee, eben indem sie durch sie ermöglicht wird. Die letzte Begründung der Erkenntnis kann nur in einem solchen scheinbaren Zirkel sich vollziehen; das Ganze der

ideellen Welt kann, wie das der materiellen, nicht wieder auf etwas Anderes sich stützen, sondern muß in sich, d. h. durch irgendeine letzte Wechselbeziehung gestützt sein. Nur dadurch ist sie eine „Welt", erfüllt sie somit die Forderung — einer Weltanschauung.

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388
Return this material to the library from which it was borrowed.

NOV 01 2003

REC'D YRL JUN 14 2004

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 037 702 8

Univer
Sou
Li